N° 92 MAI 1927.

# LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

## SAINT JEAN DE LA CROIX

### Vie extérieure - Vie intérieure - Son portrait

Un contemporain de saint Jean de la Croix témoignait au procès de béatification que ceux qui ne connaissaient pas encore le Saint le craignaient un peu et appréhendaient de vivre avec lui à cause de sa haute sainteté et de la réputation qu'il avait d'être rigide ; mais une fois qu'on l'avait vu à l'œuvre, on ne voulait plus le quitter et on aurait consenti à aller « jusqu'en Turquie pour rester en sa compagnie, jouir de sa conversation et traiter avec lui ». Saint Jean de la Croix est resté tel devant la postérité : isolé par la réputation de sa haute sainteté et par la sublimité de son enseignement, goûté et aimé jusqu'à l'enthousiasme parmi ceux qui avaient osé franchir la barrière dressée par cette trop respectueuse admiration.

Mais voici qu'au mois d'août dernier, prenant occasion du deuxième centenaire de sa canonisation (1726), le Souverain Pontife a proclamé saint Jean de la Croix Docteur de l'Église universelle. Cette déclaration met le Saint et

sa doctrine en lumineux relief et d'une façon providentiellement opportune à notre époque de renouveau mystique. L'Esprit qui a mis en tant d'âmes de nos jours la faim de Dieu et des désirs de haute perfection, leur désigne « le guide averti qu'elles cherchent, capable de les conduire au sommet » (1). Ces pages n'ont pas d'autre but que de préparer à l'étude de la doctrine du nouveau Docteur en fixant quelques traits de sa physionomie.

La première période de la vie de saint Jean de la Croix nous est peu connue; les événements auxquels il fut mêlé pendant sa vie religieuse sont très compliqués. Cela rendrait notre tâche difficile si nous ne savions que la vie de saint Jean de la Croix fut surtout une vie au dedans. Les événements extérieurs ne sont vécus par ce contemplatif qu'autant que le devoir, l'exercice de ses charges le lui prescrivent, ou mieux encore dans la mesure où ils influent sur sa vie intérieure. Un effort constant pour pénétrer en Dieu consume toutes ses forces et fait aussi l'unité entre ce qu'il est convenu d'appeler « vie extérieure » et « vie intérieure ». Deux événements dominent en cette marche : la première entrevue avec sainte Thérèse (1567) et l'emprisonnement à Tolède (1577-1578). L'existence de saint Jean de la Croix se trouve ainsi divisée en trois périodes : 1° une période de préparation, en attendant la lumière; 2° une période d'ascensions ou de réalisations dans la solitude de la lumière reçue; 3° une période de rayonnement par les travaux extérieurs et les écrits.

*
* *

Saint Jean de la Croix naquit en 1542 à Fontiveros, dans

(1) Prologue de la *Montée du Carmel.*

la province de Vieille-Castille, entre Avila, Medina et Salamanque, les trois villes qui devaient recueillir vingt ans plus tard les premiers fruits du zèle réformateur de sainte Thérèse. « Le père était noble, se nommait Gonzalve de Yépès; la mère se nommait Catherine Alvarez; nous étions trois frères, le plus jeune était le P. Fr. Jean. » Ainsi s'exprime François l'aîné, dans une relation que nous citerons encore. Le second, Louis, mourut en bas âge. Gonzalve avait pour aïeul François Garcia Yépès, homme d'armes du roi Jean II, et était né à Yépès, la petite ville de son titre. Dans sa parenté il comptait plusieurs chanoines, l'inquisiteur de Tolède, de riches marchands, mais était lui-même pauvre, sa famille, nous disent les biographes, l'ayant déshérité à cause de son mariage avec Catherine, considéré comme une mésalliance. Il se fit tisserand, mais son travail suffisait à peine à nourrir sa famille; d'ailleurs il mourut au bout de quelques années, laissant le foyer dans la gêne.

Catherine quitta Fontiveros et, semble-t-il, erra de-ci de-là auprès des divers parents de son mari, en quête de moyens d'existence; délaissée, elle se fixa à Medina del Campo, une grande ville alors avec ses seize paroisses (1), ses nombreux couvents, sa Plaza major, la plus grande d'Espagne, et surtout ses grandes foires où l'on accourait de toute la péninsule, et où s'étalaient les produits des pays étrangers.

L'animation de cette grande ville ne troublera pas l'enfance de Jean, qui se trouve admirablement bien protégée au foyer.

Catherine est une femme accomplie que sainte Thérèse

(1) Seize paroisses en 1527. Nous empruntons bien des détails à l'ouvrage de M. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.*

vénérera plus tard comme une sainte. François est « un aussi grand saint que son frère », témoignera un religieux qui l'a bien connu (1). La grâce de Dieu est sur cette maison. La protection de la Vierge Marie s'affirme d'une façon spéciale. Un jour, Jean est tombé dans une pièce d'eau, Marie lui apparaît et le préserve du danger (2). L'enfant apprend à lire et à écrire au « Collège des Enfants de la doctrine », en même temps il quête pour les enfants de l'école, et les religieuses, qui le trouvent « très avisé et habile » (3), le prennent en particulière affection.

En ce pauvre foyer, il fallait songer de bonne heure à trouver pour Jean une situation lucrative. Que sera-t-il? François était tisserand comme son père. Jean est mis en apprentissage d'abord chez un charpentier, et successivement ensuite chez un tailleur, un sculpteur en bois et un peintre, sans qu'il puisse se fixer en aucun métier, si ami du travail qu'il fût (4). Était-ce manque d'aptitudes? Il ne le semble pas. Il y a en effet une gradation dans l'habileté manuelle exigée par les métiers choisis successivement qui paraît indiquer le contraire. D'ailleurs saint Jean de la Croix, plus tard, aménagera Durvelo; il y dessinera des Christs qui rempliront de dévotion sainte Thérèse. Pendant ses loisirs, il sculptera sur bois des statuettes. Saint Jean de la Croix n'a pas seulement l'imagination créatrice de l'artiste, il en a aussi les talents réalisateurs, de même qu'en science mystique il sera directeur

(1) P. Cristobal Carro, S. J.

(2) Le fait est raconté de diverses façons par les témoins au procès de béatification ; certains même affirment que le Saint fut sauvé miraculeusement en diverses circonstances. (Cf. Mgr Demimuid, *Vie de saint Jean de la Croix*, p. 7 et 14, et la déposition de Fr. Luis de St-Angelo, trad. par le R.P. Louis de la Trinité dans le bulletin *Le Carmel*, n° juin 1926, p. 195-196. Administration : 122, rue d'Esquermes, Lille.)

(3) Relation de François de Yépès.

(4) Ibidem.

observateur et avisé en même temps que théoricien lumineux. Probablement l'enfant déjà, par son air d'innocence, sa piété et son intelligence, donnait l'impression qu'il dépassait son milieu. Il devait être quelque chose de plus qu'un artisan même très habile en son art. Pendant toute sa vie, semble-t-il, notre Saint apparaîtra comme vivant un peu au-dessus de son entourage. Il restera simple, aimable et charitable, mais entre lui et ses frères il y aura toujours cette distance établie par le respect qui ira à sa supériorité intellectuelle et morale et surtout à sa réserve qui cherche le silence pour y nourrir l'aspiration constante de son âme vers Dieu.

Le couvent de la Pénitence donna provisoirement à Jean une situation plus en rapport avec ses attraits. Il y passait ses journées près du Maître, servant les messes pendant la matinée, et aidant ensuite les employés de l'église.

Il fut alors remarqué par un riche gentilhomme, Don Alphonse Alvarez de Tolède, qui s'était retiré du monde pour servir les pauvres et administrait un hôpital de Medina. Don Alphonse prit Jean à son service, qui devint quêteur pour les pauvres et infirmier de l'hôpital. Bientôt il eut « licence d'aller entendre des leçons de grammaire au Collège de la Compagnie de Jésus ». Le jeune collégien interrompait ses courses de quêteur pendant quelques heures dans la matinée et dans l'après-midi pour se rendre aux cours, et reprenait ensuite sa tâche à l'hôpital. Il retrouvait la nuit le temps qui lui manquait pour ses études. « Notre mère, dit François, raconte volontiers que lorsqu'on venait le chercher au milieu de la nuit, on le trouvait étudiant parmi les fagots » sur lesquels il prenait ordinairement son repos. Rude adolescence, mais qui prépare excellement l'œuvre future. Le corps s'assouplit à la fatigue et à la mortification, la volonté se fortifie,

les facultés intellectuelles se développent vives et ardentes. Jean s'arme puissamment pour les luttes que lui imposera la réalisation de son idéal. Il saura se vaincre et dominer les événements.

En 1563, Jean de Yépès a 21 ans et il a terminé ses études de grammaire et d'humanités. Don Alphonse est content de son protégé. Catherine surtout est fière de son fils. Son Jean est resté de taille médiocre, comme arrêté dans son essor par l'effort déjà fourni, mais il a toutes les qualités qu'une mère chrétienne peut rêver pour son grand fils : qualités brillantes de l'intelligence, piété profonde, une vocation sacerdotale qui s'annonce; tous ces dons rehaussés à ses yeux par ces traits physiques, ce visage ovale aux lignes si fines, cet air de distinction des Yépès qui lui rappellent celui qu'elle aima.

Jean n'a encore rien dit de ses projets. Don Alphonse et Catherine en font pour lui; il continuera ses études pour parvenir au sacerdoce, et Don Alphonse le prendra comme chapelain de l'hôpital en le pourvoyant de larges bénéfices. C'est l'aisance assurée à la famille. Don Alphonse lui fait ses propositions. Jean refuse. Il a réfléchi. La Providence pourvoira aux besoins des siens, et lui-même dans la mesure du possible(1), mais son choix est fait. Un jour des voix du ciel lui ont dit : « Tu me serviras dans une religion dont tu rétabliras l'ancienne observance. » Plus clairement et plus sûrement que cette voix d'ailleurs, ses attraits de grâce le portent vers la vie religieuse, et sa dévotion à la sainte Vierge lui indique l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel. Il sera donc Carme. Il entre en

(1) Catherine et François séjourneront quelque temps à Durvelo; plus tard, sainte Thérèse confiera aux Carmélites de Medina la pieuse mère de son Coadjuteur. Nous retrouvons François auprès du Saint dans les diverses résidences, comme employé aux travaux du couvent.

effet au couvent des Carmes de Medina et y reçoit l'habit le 24 février 1563, en la fête de saint Mathias. Il s'appellera frère Jean de Saint-Mathias.

L'Ordre où Jean entrait s'honorait depuis son berceau d'une fidélité spéciale à servir la Vierge Marie. « *Totus Marianus est* », disait-on de lui, On y professait la Règle que saint Albert patriarche de Jérusalem avait donnée au début du XIII^e^ siècle aux moines qui vivaient sous la conduite de saint Brocard sur le Mont Carmel. A la suite des croisades, l'Ordre s'était introduit en Europe, et s'y était fixé complètement lorsque tous ses monastères de Palestine eurent été détruits par les Sarrasins. Au XV^e^ siècle, on avait estimé que la Règle n'était plus adaptée, à cause des malheurs des temps, aux nécessités d'une vie apostolique au sein des villes, et une Bulle d'Eugène IV (1432) avait mitigé les rigueurs de l'abstinence perpétuelle et de la solitude en cellule. Plusieurs essais de retour à la règle primitive tentés depuis lors n'avaient donné que des résultats partiels. Ces mouvements ne s'étaient pas d'ailleurs étendus à l'Espagne.

C'est donc dans un monastère de la Mitigation que frère Jean de Saint-Mathias était entré pour y faire son noviciat. L'année écoulée, il fit profession (1564) entre les mains du Provincial, le P. Ange de Salazar (1), et fut envoyé aussitôt à Salamanque, au Collège carme de Saint-André (2) annexé à l'Université.

(1) Le Père Ange de Salazar se retrouve fréquemment dans la vie de sainte Thérèse. Il était provincial au moment des troubles suscités par la fondation de Saint-Joseph d'Avila et ensuite par la nomination de sainte Thérèse comme prieure de l'Incarnation (1571). En toutes circonstances, sainte Thérèse eut à se louer de sa grande droiture.

(2) Le nom de Collège s'entend non d'une maison d'études secondaires, mais d'un couvent qui a un règlement spécial où les jeunes profès font leurs études de philosophie et de théologie. Ce nom resté en usage au Carmel.

Pendant trois ans (1564-67) le frère Jean de Saint-Mathias est étudiant ès arts (philosophie) à l'Université, et suit probablement en même temps au couvent des cours complémentaires de théologie. Il reviendra à Medina pendant un an encore après son ordination sacerdotale et son entrevue avec sainte Thérèse, comme prêtre étudiant en théologie.

Mûri par une longue habitude de l'effort, frère Jean était entré comme de plain-pied dans le cadre de la vie monastique. Religieux accompli, il devient à Salamanque un étudiant modèle et brillant. On s'agitait fort dans le monde des étudiants ; on se passionnait pour tel courant d'idées, pour tel ou tel candidat au moment de l'élection aux chaires. Cette fièvre n'atteint pas l'âme de frère Jean. Il s'applique à l'étude « avec beaucoup de soin, d'esprit et de modestie », nous disent ses condisciples, qui fixent ainsi la note de douce gravité qui dominait chez lui. Ce calme favorise le travail profond. L'intelligence de frère Jean s'assouplit sous la forte discipline scolastique et se nourrit de la lumineuse et sûre doctrine thomiste, et avec un tel succès qu'il est nommé Préfet des étudiants, chargé de répéter les leçons à ses frères.

Pour si bienfaisante et nécessaire qu'elle soit, la lumière qui descend de la chaire de ses maîtres ne suffit pas à ce chercheur passionné de Dieu qu'est déjà saint Jean de la Croix. Cet enseignement n'est qu'une base, un appui qui lui permet de s'élancer au-delà de ce que le verbe de l'homme peut exprimer, au-delà de toute image et pensée, au sein de l'obscurité de la foi. Là seulement une expérience savoureuse lui révèle et lui donne Dieu comme il le désire. Cette science supérieure répond seule parfaitement à ses attraits. Peu à peu, le frère Jean de Saint-Mathias en acquiert la conviction.

En même temps, il constate que le cadre où il vit n'est

pas pleinement apte à soutenir de telles aspirations et à en favoriser le développement. Il ne mortifie pas suffisamment à son gré les sens pour assurer l'entière liberté du dedans, il ne donne pas assez de solitude pour protéger le silence de l'âme. Le jeune religieux réfléchit et prie. Chaque jour ses attraits trouvent de nouvelles forces dans les clartés confuses de la contemplation. Un seul parti raisonnable s'offre à lui : celui d'entrer, ses études terminées, à la Chartreuse la plus rapprochée, la Chartreuse du Paular, près de Ségovie.

En attendant il est ordonné prêtre (1567) et il célèbre sa première messe à Medina. Une grâce singulière (1) reçue à cette occasion marque les progrès de son âme. Il demanda à Dieu de ne jamais l'offenser, et il reçut l'assurance qu'il était en ce jour mis en état de parfaite innocence, et qu'il était confirmé en grâce, en sorte qu'il ne l'offenserait jamais mortellement. Le jeune prêtre retourna au Collège de Salamanque.

En ces vacances de 1567, sainte Thérèse était à Medina del Campo pour y fonder son deuxième monastère. Après un séjour de plus de vingt-sept ans à l'Incarnation, elle avait inauguré la Réforme du Carmel au milieu de toutes sortes de difficultés en son petit monastère de Saint-Joseph d'Avila (24 août 1562) et elle y avait vécu depuis lors les années les plus tranquilles de sa vie. Elle sentait cependant brûler en son cœur un zèle ardent qui lui suggérait de grands projets. « Attends un peu, et tu verras de grandes choses », lui avait dit le Maître.

Au printemps de 1567, le 12 avril, le Général de l'Ordre entrait à Avila. Ce n'était pas sans crainte que sainte Thérèse le voyait arriver. Mais « Notre-Seigneur arrangea

(1) La Vén. Anne de Jésus et Mère Béatrix de Saint-Michel connurent plus tard par révélation cette grâce et en parlèrent au Saint, qui la leur confirma.

les choses beaucoup mieux que je ne le pensais », dit-elle (1). « Le P. Rubeo fut charmé de notre manière de vivre qui lui semblait une image — imparfaite sans doute — des commencements de notre Ordre. Il me donna de très amples patentes, autorisant la fondation de nouveaux monastères. » Thérèse voulait plus : elle désirait étendre sa réforme aux religieux. L'évêque d'Avila, en son nom, pressentit le P. Rubeo, qui ne crut pas opportun d'approuver le projet. Elle lui écrivit elle-même lorsqu'il fut parti, et ses instances eurent raison de son opposition. De Valence, le Père Général lui envoya l'autorisation de fonder deux monastères d'hommes (16 août 1567).

Thérèse était à Medina depuis le 14, et c'est pendant son séjour en cette ville qu'elle reçut, semble-t-il, la patente du P. Rubeo. Elle s'ouvrit alors de ses projets au Prieur des Carmes de Medina, le P. Antoine de Heredia, qui avait grandement favorisé l'installation de son monastère. « Il fut ravi de m'entendre, nous dit sainte Thérèse, et me promit d'être le premier religieux de la Réforme (2). » « A peu de temps de là, continue-t-elle, un jeune Père qui étudiait à Salamanque vint dans la ville (3). Son nom était Jean de la Croix (4). Il servait de compagnon à un autre religieux qui me dit des choses admirables de son genre de vie. J'en louai Notre-Seigneur, et l'ayant entretenu, je fus enchantée de lui ; j'appris de sa propre bouche qu'il avait lui aussi (5) le désir d'entrer

(1) *Fondations*, ch. II.

(2) *Fondat.*, ch. III. Voir dans *Le Carmel* (janv., fév., mars, avril, juill., août 1925) la biographie du P. Antoine par le P. Bruno de Jésus-Marie.

(3) En septembre, vraisemblablement.

(4) Sainte Thérèse commet un léger anachronisme. Saint Jean de la Croix était encore Jean de Saint-Mathias.

(5) Le P. Antoine avait dit son désir de se faire chartreux.

chez les Chartreux. Je lui déclarai mon projet et je lui demandai avec instance d'attendre que le Seigneur nous donnât un monastère. Je lui fis voir que s'il désirait embrasser une vie plus parfaite, il y avait tout avantage à le faire dans son Ordre même, et que Dieu en serait plus glorifié. Il m'engagea sa parole à condition qu'il ne devrait pas attendre longtemps » (*Fondat.*, ch. III).

*
* *

Jean de Saint-Mathias a trouvé sa voie. Pendant une année encore, il va poursuivre ses études à Salamanque (1567-68), tandis que sainte Thérèse affermit la fondation de Medina, fait celle de Malagon (11 avril 1568), et retourne à Avila d'où elle doit se rendre à Valladolid par Medina. C'est à Avila qu'un gentilhomme, qu'elle ne connaissait pas et qui avait entendu parler de ses projets, vient la trouver pour lui offrir une maison située dans un petit bourg entre Avila et Medina, nommé Durvelo. Elle accepte l'offre. En se rendant à la fondation de Valladolid, elle fait un petit détour pour visiter la maison, et, nullement découragée par son aspect misérable, elle dresse sur-le-champ le plan du premier couvent des Carmes déchaussés. Le P. Antoine et le P. Jean, qu'elle voit à Medina, se déclarent prêts à s'y établir. Mais auparavant, le P. Antoine réunira le nécessaire pour la fondation projetée, tandis que le P. Jean accompagnera sainte Thérèse à Valladolid comme chapelain et confesseur du petit groupe des fondatrices, et recevra quelques instructions sur son nouveau genre de vie.

Thérèse a alors 53 ans; elle a écrit les deux Relations de sa vie; sa sainteté est reconnue, et elle est déjà la Mère Fondatrice. Jean de Saint-Mathias a 26 ans; c'est un jeune prêtre qui vient de terminer ses études. Cela nous

dit le ton de leurs relations. Sainte Thérèse les précise au chapitre XIII des *Fondations* :

« Comme nous restâmes quelque temps sans clôture, dit la Sainte, à cause des ouvriers qui travaillaient à l'établir dans le nouveau couvent, j'avais la facilité d'instruire ce religieux de notre façon de faire, de telle sorte qu'il connut à fond chacune de nos pratiques, tant pour la mortification que pour la cordialité de nos rapports et la manière dont nous passions nos récréations nous-mêmes... Ce Père avait tant de vertu que j'aurais eu pour ma part beaucoup plus à apprendre de lui, que lui de moi ; mais ce n'est pas ce qui m'occupait alors. Je ne songeais qu'à l'instruire de tout ce qui s'observe parmi les sœurs. »

Les deux âmes se sont comprises. Elles se retrouveront pour s'unir plus intimement. Le séjour du P. Jean à Valladolid ne dure que quelques semaines. Fin septembre il partait, accompagné d'un ouvrier que la sainte Mère avait choisi parmi ceux qui travaillaient au couvent, pour Durvelo, le petit hameau perdu dans un fond de vallée, au milieu des chênes verts. La maison donnée par le gentilhomme se composait d'un porche assez convenable, d'une chambre à alcôve avec son grenier, et d'une petite cuisine. Le porche devint la chapelle, le grenier servit de chœur, la chambre de dortoir, et la cuisine, divisée en deux, fut réfectoire et cuisine. C'était le plan dressé par la Mère Fondatrice.

La première journée fut employée aux travaux d'installation, et le soir, le P. Jean et son compagnon mangèrent ensemble quelques morceaux de pain quêtés dans le voisinage. « Je vous assure, dira plus tard le Saint, que ces morceaux de pain me faisaient autant de plaisir que si j'avais mangé des faisans. » Son âme se dilatait, elle avait trouvé le cadre de silence et de pauvreté, le cadre du

« rien » que ses attraits reclamaient pour s'épanouir.

Le lendemain il prit l'habit taillé et cousu par sainte Thérèse : une robe de grosse bure de couleur naturelle de la laine, qui descendait jusqu'à la cheville, le scapulaire de même couleur, et une chape blanche qui tombait jusqu'aux genoux. Il orna son monastère à son goût, avec beaucoup de petites croix de bois sur lesquelles il collait des Christs finement dessinés. Deux mois après, le P. Antoine arriva à son tour, accompagné d'un postulant, et portant le matériel qu'il avait pu recueillir... cinq horloges de sable pour régler les exercices de communauté. Le 28 novembre, la vie conventuelle commença. Le P. Antoine de Heredia prit le nom d'Antoine de Jésus, le postulant fut appelé Joseph du Christ ; Jean de Saint-Mathias devint Jean de la Croix.

Ils reprirent les observances de la Règle primitive et se firent un règlement à la mesure de leur ferveur. Après Matines psalmodiées à minuit dans le galetas, sous les tuiles disjointes qui laissaient passer la neige, l'oraison se prolongeait jusqu'à Prime. Pendant la journée on les voyait pieds nus, sans sandales, allant évangéliser les populations des environs. A sa première visite, pendant le carême de 1569, sainte Thérèse se montra un peu effrayée de ce régime, mais « la joie intérieure leur rendait tout facile », constate-t-elle (*Fond.*, ch. XIV).

Durvelo devint bientôt insuffisant pour les nouvelles recrues qui se présentaient. Le P. Antoine s'employa à faire bâtir un monastère dans le voisinage, à Mancera, et la translation se fit en juin 1570. Mais déjà à ce moment, un autre monastère avait été installé à Pastrana sur les terres du Prince Ruy Gomez, et on organisait un Collège à Alcala, dont saint Jean de la Croix allait être nommé recteur (1570).

Dès le début, saint Jean de la Croix prend ce rôle appa-

remment de second rang qui restera toujours le sien. Le P. Antoine a soixante ans; il a rempli les grandes charges de son Ordre. A Durvelo, saint Jean le remplace comme supérieur du couvent pendant ses nombreuses absences, et forme les novices. Il va ensuite à Pastrana, à Mancera, avec les mêmes fonctions.

Il s'est assimilé l'esprit de la Réforme. Peu à peu il met au point les observances monastiques qui doivent l'abriter sous leur rude écorce, et le transmettre. Sage régulateur, il modère chez ses frères l'ardeur dangereuse des débuts et supprime les excentricités. Il est déjà un Carme déchaussé modèle et s'affirme par son exemple et son influence sur les âmes comme le maître et le père de la Réforme.

Le travail de sa formation personnelle reste cependant encore au premier plan. Il va le poursuivre au Collège d'Alcala, dont il est nommé recteur.

Dans ce milieu intellectuel, où il formait lui-même les étudiants de son Ordre, le P. Jean peut parfaire ses études théologiques pour le plus grand profit de sa vie intérieure. A chacune de ses étapes, en effet, le contemplatif a besoin de retrouver les vérités de la foi, et à chaque fois ce nouveau contact fait jaillir en son âme mieux purifiée des clartés nouvelles qui affermissent l'œuvre réalisée, et lui assurent des provisions de route pour les futures ascensions. Le séjour à Alcala asseoit l'œuvre de Durvelo et prépare celle du silence d'Avila. Saint Jean de la Croix reste à peine deux ans à Alcala; sainte Thérèse elle-même va l'arracher à sa vie conventuelle, et ce contretemps fâcheux en apparence va servir admirablement les desseins de Dieu (1572).

L'année précédente, sainte Thérèse avait dû abandonner pour un temps ses fondations pour retourner à son

ancien monastère mitigé de l'Incarnation dont le Visiteur apostolique l'avait nommée prieure. Elle y était entrée le 6 octobre 1571, au milieu d'une tempête de protestations, et six mois après, la paix et la régularité extérieures étaient rétablies. La sainte Mère souffre maintenant de la solitude spirituelle et a besoin d'un auxiliaire pour parfaire la réforme de son monastère. Elle pense au recteur d'Alcala et le demande comme aumônier et confesseur du monastère. On accède à sa demande. Saint Jean de la Croix vient s'établir à Avila au début de mai 1572, avec son compagnon le P. Germain, aux abords du monastère, dans une maisonnette en planches qui rappelle Durvelo ; il y vivra jusqu'en décembre 1577, cinq années que le silence et les relations étroites avec sainte Thérèse vont faire pour lui éminemment formatrices.

La vie mystique a besoin surtout de silence : « Le Père prononce cette parole qu'est son Fils dans un silence éternel, et c'est dans le silence que l'âme l'entend (1). » L'âme qui désire percevoir « le murmure doux et léger » (2) de l'Esprit de Dieu et vivre sous son influence doit s'habituer à conserver le silence intérieur où il se fait entendre ; elle n'y parviendra qu'après une certaine période de solitude. Aussi l'Esprit-Saint a-t-il ménagé cette grâce aux instruments de ses grandes œuvres, depuis Moïse, Élie, saint Jean-Baptiste, saint Paul, jusqu'à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (3). Pendant son séjour à Avila, saint Jean de la Croix reçoit dans une certaine mesure cette grâce d'isolement. Le ministère si fructueux qu'il exerce auprès des religieuses de l'Incarnation et de quel-

(1) Saint Jean de la Croix, *Maxime 307.*

(2) Rois, XIX, 11-12.

(3) Cf. P. Petitot, *Une Renaissance spirituelle,* p. 48 et *passim,* sur l'importance du silence dans la formation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

ques personnes pieuses de la ville ne trouble que bien peu sa solitude, mais au contraire la protège efficacement.

La Réforme en effet est entrée dans une période troublée. Favorisée par le roi, munie de plus amples patentes par les visiteurs apostoliques et le nonce Ormaneto, elle a multiplié ses monastères ; fervente, elle attire les meilleurs sujets de la Mitigation. Les Carmes déchaussés sont inquiets ; le P. Rubeo lui-même retire sa faveur première et se fâche : les permissions qu'il a données ont été outrepassées, et certains de ses nouveaux fils ont tenu des propos où perce leur ardeur conquérante. Il y a confusion de pouvoirs et opposition d'ordres ; de part et d'autre, on s'agite, on multiplie démarches et voyages. Autour des âmes, dans le monastère, l'atmosphère est troublée. Saint Jean de la Croix, à Avila, sera à l'abri non des angoisses de l'heure, mais des distractions des affaires et des mille faux bruits qui naissent dans le trouble, et de leurs commentaires.

Cette solitude livre saint Jean de la Croix à la méditation continuelle de la loi du Seigneur telle que la lui impose la règle dont il a fait profession (1). Cette méditation n'est point une étude ; saint Jean de la Croix n'a pas à faire œuvre de savant ni de théologien proprement dit, mais elle est une recherche constante de Dieu perçu, ou mieux deviné dans la ténèbre au-delà de toute image et notion particulière. Aussi presque point de livres dans la cellule du P. Jean. La dispersion dans les livres ne pourrait que l'arrêter dans son élan vers le divin Objet de sa contemplation. Seules les saintes Écritures lui assurent une aide vraiment efficace et constante. Le saint contem-

(1) « Qu'ils restent dans leurs cellules ou aux abords, méditant nuit et jour la loi du Seigneur et veillant dans la prière... » Règle de saint Albert.

platif y trouve son maître, l'Esprit-Saint, qui les a inspirées ; son souffle le recueille, sa force le soutient, sa lumière l'éclaire en toutes ses difficultés et le guide dans les régions mystérieuses où il s'est engagé (1).

Cet isolement d'Avila est meilleur pour saint Jean de la Croix que celui d'un désert, car il lui laisse l'inappréciable avantage de relations étroites avec sainte Thérèse. Dès la première entrevue, leurs âmes se sont comprises et rencontrées dans un même idéal. Elles se sont pénétrées mutuellement pendant le séjour à Valladolid. Elles se retrouvent aujourd'hui avec grande joie. L'intimité de leurs rapports va accélérer leurs ascensions et surtout harmoniser leur mission respective pour l'œuvre commune de la Réforme.

Thérèse est la mère. C'est d'elle que le P. Jean a reçu la lumière sur sa vocation, et le premier habit de Durvelo. Elle en garde la douce autorité. Et cependant, quand ils sont au parloir de l'Incarnation, Thérèse est à genoux, tandis que le P. Jean est assis. Ce fils est en effet aussi le confesseur et le directeur qui a autorité et influence sur l'âme de la Mère. Un jour de fête de la sainte Trinité, ils sont surpris tous deux en extase au parloir par

(1) Le P. Jean l'Évangéliste, compagnon du Saint plus tard à Grenade, dépose à son sujet : « Bien qu'il fût un homme docte, il n'avait dans sa cellule d'autre livre que la Bible, où il disait qu'il trouvait tout ce qui lui était nécessaire ; et s'il avait besoin d'un autre livre, il l'empruntait à la bibliothèque et l'y reportait bientôt après. »

Pendant la période de son séjour d'Avila avant d'être parvenu au mariage spirituel, saint Jean de la Croix ne sentait peut-être pas le besoin de pratiquer ce dénuement absolu. Il reste vrai cependant que sa formation fut aussi peu livresque que possible. Dans ses traités il ne mettra que très peu de citations ou références, mais il se bornera « à ne rien affirmer, surtout pour résoudre les questions particulièrement difficiles, que ce qui est confirmé par les saintes Écritures » (Prologue du *Cantique spirituel*).

Sœur Béatrix de Jésus, qui s'empresse d'appeler les religieuses qu'elle peut trouver. Le secret est dévoilé et la sainte s'excuse : « Que voulez-vous, mes filles, on ne peut parler de Dieu avec le P. Jean. Non seulement il tombe aussitôt en extase, mais il y fait entrer les autres. » La Sainte reste vraie dans sa gracieuse humilité : le P. Jean l'élève. Six mois après son arrivée, elle parvient au mariage spirituel (fin 1572) et c'est pendant le séjour du Père à Avila qu'elle écrit les *Fondations*, le Commentaire du *Cantique des cantiques*, et le plus sublime de ses traités, le *Château intérieur*.

Dans la paix des septièmes Demeures où elle est établie désormais, Thérèse trouve plus d'assurance pour continuer son rôle de mère spirituelle. Elle rassure à son tour le P. Jean dans ses voies, le prévient des dangers, l'encourage, et peut-être tempère maternellement la rigueur un peu absolue de ses conclusions. De la mère elle a vraiment toute la sagesse et toute la tendresse.

Sous ce regard, le P. Jean poursuit sa course pour conquérir la palme de l'union parfaite que Thérèse tient en main. Il reçoit les grâces qu'elle analyse en ses ouvrages, mais il n'exprimera pas son expérience de la même façon. Thérèse décrit simplement le chemin parcouru, les dangers évités, les beautés aperçues. C'est une mère qui narre ses voyages à ses filles pour les entraîner à sa suite. Le P. Jean est un philosophe et un théologien. C'est comme tel qu'il expérimente, qu'il recueille et qu'il enseignera. Il éclairera ses expériences à la lumière des principes spéculatifs, et les armera d'une forte structure théologique pour les mettre à l'abri des fausses interprétations de l'illuminisme ou du rationalisme raisonneur. Il créera la science mystique. Elle sera la Mère, et lui sera le Maître et le Docteur. Le séjour à Avila les a si étroitement unis que pour entrer pleinement dans l'esprit de leur

Réforme, ou même pour comprendre parfaitement leur âme et leurs écrits, on ne devra pas les séparer. Leur mission désormais fixée et harmonisée s'étendra à toute l'Église : sainte Thérèse y sera la mère de la vie intérieure, et saint Jean de la Croix en sera un docteur.

Dans la nuit du 3 au 4 décembre 1577, quelques hommes pénètrent dans la maisonnette en planches, prennent les papiers qu'ils peuvent trouver, et emmènent prisonniers le P. Jean et le P. Germain. Ces hommes agissent en vertu d'une commission confiée au P. Maldonnat, prieur des Carmes chaussés de Tolède, par le P. Tostat, vicaire général de l'Ordre en Espagne. Depuis un certain temps les dissenssions sont envenimées; un Chapitre général s'est tenu à Plaisance. Les Chaussés ont déclaré les Déchaussés rebelles. Les pouvoirs des Visiteurs apostoliques ayant été abrogés, les Carmes chaussés espagnols, forts de l'appui du nouveau nonce Sega, font exécuter la sentence avec les moyens que les lois et la coutume mettent à leur disposition.

Saint Jean de la Croix sera la principale victime. Pourquoi lui? Parce qu'il est une proie plus facile à saisir dans son ermitage d'Avila, mais surtout parce qu'il est véritablement l'homme redoutable. Aux heures de trouble, la passion qui paraît aveugle dans ses coups est souvent guidée inconsciemment par l'esprit du mal aux intuitions perspicaces. Dans la circonstance, elle ne manque pas de beaux prétextes pour s'armer de vigueur. Comme Carme déchaussé, le P. Jean est rebelle; de plus, il exerce son ministère dans un monastère de la Mitigation; c'est lui qui fut l'initiateur de ce mouvement qui a troublé la douce quiétude de l'Ordre; il reste le ferme soutien de la Réforme et, par sa réputation de grand contemplatif, attire beaucoup de Chaussés. Par des che-

mins détournés, le P. Jean est conduit à Tolède et enfermé dans la cellule-cachot du couvent des Carmes chaussés. Il va y subir pendant neuf mois (déc. 1577-août 1578) un long martyre purificateur.

La cellule est étroite et ne reçoit de lumière que par une lucarne au toit. Le P. Jean y vit dans l'obscurité à peu près complète, n'ayant que de temps en temps une chandelle pour lire l'Office, et n'en sort que le vendredi pour descendre au réfectoire, où il entend des reproches, reçoit de fortes disciplines dont il gardera longtemps la trace sanglante, et prend à terre le pain et l'eau de son repas. En temps ordinaire, on lui donne du pain et quelques restes de la communauté. La cellule s'ouvre sur une galerie extérieure où les religieux prennent leur récréation. Le P. Jean les entend parler des affaires de la Réforme, et en ces jours où leur parti triomphe, ils se répandent en amers propos sur le mouvement rénovateur. Souvent d'ailleurs, il reçoit la visite du Prieur, qui le presse d'abandonner la Réforme et de reprendre son ancien habit.

Cependant la patience du Saint ne se dément pas. « Au milieu de toutes ces peines, témoignait plus tard celui qui fut son geôlier, il faisait paraître une humilité si profonde et une grandeur d'âme si héroïque que, bien loin de s'affliger de tous les mauvais traitements qu'on lui faisait, il conservait toujours une telle égalité d'esprit qu'il était facile de juger de la perfection de son amour. Il était d'ailleurs si reconnaissant, que pour le moindre service que je lui rendais il ne cessait de m'en témoigner sa gratitude. De plus, il faisait assez connaître combien il était ami des souffrances d'autant qu'il supportait toutes ses misères avec une telle patience que jamais il ne lui est échappé la moindre parole de murmure ou de ressentiment contre personne. » L'épreuve étale au jour

l'œuvre de sanctification réalisée dans l'âme de notre Saint et met en relief la note caractéristique de sa sainteté, « la folie de la croix ».

Au début de sa nouvelle vie, en prenant le nom de Jean de la Croix, notre Saint a indiqué son idéal. Pendant son enfance et les débuts de sa vie religieuse, il avait déjà pratiqué la mortification. C'est lui qui a inauguré la folie héroïque de Durvelo. Son amour de la souffrance connaît tous les dangers de l'orgueil spirituel et de la mélancolie maladive, mais éclairé par les lumières de la foi, les exemples du Christ et de ses saints, il sait qu'il reste prudent en marchant sur leurs traces et en se permettant des folies pour son Dieu.

Chez saint Jean de la Croix cette conviction trouve dans l'expérience savoureuse une force singulière :

« Souffrir, écrit-il, est le moyen par excellence pour aller plus avant dans la délectable et profonde sagesse de Dieu. La souffrance purifie, et à la pureté qu'elle augmente correspond une plus intime et plus pure connaissance qui devient à son tour la source d'une jouissance plus haute et plus parfaite parce qu'elle rend la connaissance plus intérieure. C'est pourquoi l'âme ne veut pas se contenter d'une souffrance ordinaire... ce sont les angoisses de la mort qu'elle appelle comme moyen de voir Dieu (1). »

En ces lignes le Saint nous livre le fruit de son expérience et le secret de sa vie intérieure. La souffrance lui est source de lumière et de vie. Elle use peu à peu, il le sent, la toile qui le sépare de Dieu. Parfois même, au sein de l'angoisse brille, rapide et soudain comme un éclair qui déchire la nue, un trait de feu qui laisse entrevoir au P. Jean quelque chose de la Réalité divine et pro-

(1) *Cant. spirituel*, str. XXXVI.

voque en son âme des débordements ineffables. Jésus soupirait après le baptême sanglant qui devait l'introduire dans la gloire et désirait d'un grand désir manger la pâque qui serait la plus grande preuve de son amour pour Dieu et pour les siens. Comment le P. Jean ne se porterait-il pas lui aussi, humblement certes, mais avec toutes les ardeurs de son amour qui le fait pénétrer en Dieu et lui donne un avant-goût de la vie éternelle?

Rien ne manque à la pâque que le Maître lui fait servir à Tolède. A la souffrance de privation, d'isolement, se joignent les angoisses intérieures qui pénètrent et déchirent, l'abandon apparent des hommes et de Dieu, toutes les souffrances des purifications passives. Tout souffrait, âme et corps, dira-t-il plus tard à la Mère Marie de Jésus. Ayant à décrire cette désolation dans ses traités, il empruntera aux textes inspirés les passages que la liturgie applique au Christ souffrant :

« Je suis l'homme qui a vu l'affliction sous la verge de sa fureur. Il m'a conduit et m'a fait marcher dans les ténèbres et non dans la lumière... Il a usé ma chair et ma peau, il a brisé mes os. Il a bâti contre moi. Il m'a environné d'amertume et d'ennui. Il m'a fait habiter dans les ténèbres comme ceux qui sont morts depuis longtemps. Lors même que je crie et que j'implore, il ferme tout accès à ma prière. Il a muré mes chemins avec des pierres de taille, il a bouleversé mes sentiers... Il a fait pénétrer dans mes reins les fils de son carquois; je suis la risée de tout mon peuple, leur chanson tout le jour; il m'a rassasié d'opprobres, il m'a abreuvé d'absinthe (Lament., ch. III, 1-15) (1).

« Il n'en est pas moins vrai, ajoute le Saint, après avoir

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. VII.

cité ce passage, que cette âme a une heureuse destinée, vu que de ces maux naîtront les plus grands biens... » « Dieu changera pour l'âme les ténèbres et l'ombre de la mort en lumière. » Sur le sommet de son calvaire, comme le Christ il trouvait son triomphe; la loi de la rédemption se réalisait une fois de plus. « Une seule grâce parmi celles que Dieu me fit là-bas (prison de Tolède), dira plus tard le Saint à Mère Anne de Saint-Albert, ne peut se payer par de nombreuses années de prison. »

Au sein de l'angoisse sans nom qui l'étreignait, le souffle divin passait sur son âme, l'amour jaillissait, et il se sentait enveloppé de délices, baigné dans une gloire ineffable (*Cant.*, str. XVII). Le P. Jean ne pouvait en contenir les flots et il les laissait s'épancher en un poème où l'amour se célébrait lui-même, disait la route suivie, ses angoisses et ses désirs véhéments, les luttes soutenues, les joies éprouvées; poème de l'amour inspiré par l'amour sous l'influence d'une abondante lumière mystique, et qui est le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix.

La dernière strophe décrivait la paix à laquelle il était parvenu, celle du mariage spirituel où rien ne vient plus troubler l'âme, ni les démons, ni les appétits immortifiés qui l'assiégeaient auparavant, mais où les sens eux-mêmes descendent eux aussi, pour s'abreuver à la source d'eau vive :

> « Personne n'était témoin,
> Aminadab n'était plus là,
> Les assiégeants dormaient,
> Le corps de cavalerie
> A la vue des eaux descendait. »

Saint Jean de la Croix était parvenu à l'union divine. Le Saint était formé, le Docteur était prêt à accomplir sa

mission de maître en la science d'amour. L'épreuve allait prendre fin.

Déjà des phénomènes extraordinaires avaient signalé extérieurement l'action de Dieu ; sa cellule s'était éclairée surnaturellement. Sa patience avait édifié ; une dignité, une certaine grandeur, effets surnaturels sur l'extérieur des communications intimes avec Dieu, imposaient le respect. Le Prieur restait irréductible, mais le geôlier s'était adouci. Le 15 août et les jours suivants, la Vierge Marie et Notre-Seigneur vinrent successivement annoncer au prisonnier sa prochaine délivrance ; en une vision, la Vierge Marie lui en indiqua les moyens. Le Saint fit ses préparatifs. Peu de temps après, au milieu de la nuit, il sort de sa cellule, traverse la galerie intérieure, arrive à la fenêtre qui lui avait été indiquée dans la vision, fixe un crochet préparé à l'avance, et se laisse glisser dans le vide, le long d'une corde faite de bandes découpées dans ses couvertures. Évasion périlleuse, car voici que la corde improvisée n'est pas assez longue ; confiant en la promesse de la Vierge, le Saint se laisse choir dans le vide, et tombe sans accident dans un enclos sur les bords du Tage. Il franchit deux murs, mystérieusement éclairé et aidé, et se réfugie chez les Carmélites en attendant qu'un excellent chanoine lui offre un asile plus sûr et lui donne les moyens de rallier le couvent d'Almodovar, où va se tenir un Chapitre provincial de la Réforme. Il y parvient lorsque le Chapitre est déjà ouvert (octobre 1578) et y est accueilli avec joie et respect.

*
* *

Malgré les conseils de sainte Thérèse et l'avis de saint Jean de la Croix, le Chapitre d'Almodovar nomma un Provincial pour les couvents de la Réforme et tenta de

réaliser ainsi la séparation avec l'ancienne Observance. Cette décision fut le prétexte d'une nouvelle offensive contre les Réformés. L'heure était critique; Thérèse priait et agissait. Elle écrivit au Roi, qui fit savoir au nonce son désir de voir nommer une commission qui mettrait fin à ces douloureux démêlés. La commission fut nommée, fit son enquête, éclaira d'abord le nonce, et fit accorder aux Déchaussés l'exemption de la juridiction des Chaussés. Un bref de Grégoire XIII (juin 1580) confirma la décision et autorisa la formation d'une province de Déchaussés qui resta soumise cependant au Général de l'Ordre. En 1587 un nouveau bref de Sixte-Quint autorisera la formation de plusieurs provinces, et enfin en 1593 Clément VIII donnera une Bulle qui prononcera la séparation complète des deux branches du Carmel.

Dès 1580 les luttes sont terminées; c'est une période d'organisation qui s'ouvre. Saint Jean de la Croix y entre avec la plénitude des dons surnaturels que lui a donnée le mariage spirituel, pour y remplir sa mission de Père et de Docteur par sa parole, ses exemples et ses écrits. Cet apostolat restera d'ailleurs marqué du caractère spécial de sa sainteté : le sceau de la Croix, et c'est du sein de la Réforme que lui viendra l'épreuve.

Même en cette période d'épanouissement fécond, saint Jean de la Croix garde apparemment une place du second rang. Il sera en charge, il est vrai, à peu près jusqu'à sa mort, supérieur du Calvaire, recteur du Collège de Baeza (1579-81), prieur de Grenade en même temps que définiteur provincial (1581-85), vicaire provincial (1585-87), de nouveau prieur de Grenade (1587-88), membre de la Consulta et prieur de Ségovie (1588-91). Dans les divers Chapitres il apportera toujours un avis très ferme et l'exposera d'une façon lumineuse. Il n'hésitera pas à avertir les Supérieurs, mettra le P. Gratien, le premier Provincial,

en garde contre les complaisances de sa bonté et de son zèle; il fera figure d'homme redoutable en face de l'entreprenant et autoritaire Doria. Mais, somme toute, il n'occupera pas cette première place dans le commandement et les affaires qui paraissent indiquer pour lui sa qualité de premier Carme déchaussé et son titre de Coadjuteur de sainte Thérèse dans l'œuvre de la Réforme.

C'est qu'en ses débuts la Réforme de sainte Thérèse voit venir à elle nombre d'hommes brillants qui s'imposent par le talent et la naissance. La sainte Mère elle-même n'hésitera pas à marquer ses préférences. Certes le P. Jean est un saint, elle ne connaît pas de meilleur directeur; mais pour mener les affaires délicates avec succès dans ces temps troublés, pour agir sur les princes et la cour, endormir les susceptibilités, ne vaut-il pas mieux prendre comme premier supérieur le P. Gratien, cet homme nouveau qui n'a point appartenu à l'Observance, distingué, éloquent, séduisant, petit-fils d'ambassadeur et fils du secrétaire de Charles-Quint et de Philippe II, ce qui ne gâtait rien? Auprès de Gratien il y a le P. Balthazar de Jésus, orateur goûté, fin diplomate et grand ami du prince Ruy Gomez; le P. Gabriel, qui appartient à une grande famille d'Andalousie et est très écouté à la cour; le P. Mariano, qui a les talents d'un grand homme et l'eût été si son ardeur n'avait parfois égaré sa prudence; le P. Antoine de Jésus, le premier prieur de la Réforme qui avait vieilli dans les charges; enfin Nicolas Doria, très puissant à la cour et dont les talents égalaient la force un peu rude. Au sein de cette pléiade brillante l'humilité de saint Jean de la Croix n'a point de peine à se dissimuler.

Il a horreur de se produire et s'isole volontiers. Les forces de son âme sont concentrées vers Dieu, et ordinairement il est tellement absorbé qu'il est obligé de faire

des efforts pour porter attention à ce qu'on lui dit. Cela se remarque extérieurement. Sa fille spirituelle, la future fondatrice des Carmels de France et de Belgique, en qui les talents naturels et les dons surnaturels s'unissent à un tel degré qu'elle rappelle sainte Thérèse elle-même, la Vén. Anne de Jésus, alors prieure à Grenade auprès du Saint, avoue : « Il est certain que j'ai peur de traiter avec le P. Jean de la Croix des affaires de ce couvent, parce que je ne sais pas s'il m'entend ni s'il fait attention à ce que je dis, tellement il est toujours absorbé et enflammé de l'amour de Dieu (1). » Le P. Jean travaille à l'édifice intérieur de la Réforme, il reprend une tradition, crée un esprit, forme l'âme, d'autres organiseront l'extérieur, donneront un corps à cette âme.

C'est vers le couvent du Calvaire en Andalousie, dont il était nommé supérieur, que saint Jean de la Croix se dirigea après le Chapitre d'Almodovar. Douce solitude où le Père pourra refaire son corps brisé par l'épreuve. En s'y rendant, il passa par le monastère des Carmélites de Véas, dont la prieure était la Vén. Anne de Jésus. Des liens étroits se nouèrent entre le P. Jean et ce monastère, la Vén. Anne de Jésus surtout qu'il retrouvera à Grenade et plus tard probablement à Madrid pendant qu'il sera prieur de Ségovie. Saint Jean de la Croix reviendra plus tard de Baeza et de Grenade séjourner de temps en temps auprès de ses filles spirituelles.

Pendant les récréations, le P. Jean se livre avec cette simplicité si recommandée par la sainte Mère, récite le

(1) Déposition de la Mère Isabelle de l'Incarnation au procès de Jaen (f° 149², n° 9). Cette religieuse, qui avait reçu l'habit des mains de saint Jean de la Croix, déposait : « Je me rappelle avoir entendu dire à la Mère Anne de Jésus, fondatrice de ce monastère des Carmélites déchaussées de Grenade... : Il est certain..., etc. »

cantique d'amour composé à Tolède. On le presse d'en donner un commentaire. Il s'excuse d'abord : ces strophes ont été composées en des heures où l'amour était ardent ; on ne retrouve pas aisément ces flammes. D'ailleurs, « lorsqu'il s'agit de propos d'amour, on ne peut mieux faire que de leur laisser toute leur ampleur pour permettre à chacun d'y puiser selon ses dispositions et conformément à la portée de son esprit (1) ». Cependant il consent à en donner « quelques éclaircissements » qui seront le *Cantique spirituel* rédigé peut-être au Calvaire, plus probablement ou du moins terminé à Grenade.

La solitude du Calvaire était bonne pour le Père et sa direction excellente pour ce couvent. Il y avait porté la paix et la liberté dans les âmes en modérant les austérités. Trait délicieux : il conduisait parfois les religieux auprès d'un petit ruisseau, où, après leur avoir parlé de Dieu, il les laissait en oraison.

La réputation de sa science et de sa sainteté se répandait. Les maîtres de l'Université voisine de Baeza, dit-on, venaient le trouver au Calvaire. Lorsque peu de temps après (juin 1579) il fut nommé recteur du collège de la Réforme fondé récemment en leur ville, le P. Jean entretint avec eux des relations très suivies. Ils venaient au couvent assister aux soutenances de thèse que le recteur y organisait, et demander les lumières de sa direction. Ce fut probablement pour répondre aux sollicitations de ces maîtres et de ses fils leurs élèves que le Saint se décida à composer la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*. Les traités répondent bien en effet aux exigences de tels esprits et à leurs besoins. C'est en cette partie la plus originale de son œuvre, que de tout temps directeurs d'âme et maîtres en science sacrée iront étudier la doctrine de saint

(1) Prologue du *Cantique spirituel*.

Jean de la Croix, tandis que les âmes moins désireuses de connaître la technique des ascensions mystiques que de respirer l'air pur des hauteurs goûteront davantage les traités plus élevés mais moins didactiques que sont le *Cantique spirituel* (1) et la *Vive Flamme d'amour*.

Au témoignage du P. Jean de l'Évangéliste, saint Jean de la Croix travaille à tous ces traités pendant son séjour à Grenade. Il y est nommé prieur du couvent des Martyrs en 1581. Pendant sept ans il pourra goûter le charme simple de cette ville qui est « d'avoir les plus beaux arbres du Nord et des eaux vives sous un soleil africain (2) ».

Pendant cette période le Saint déploie une très grande activité. Sa charge de Vicaire provincial (1585-87), les fondations auxquelles il s'emploie à Grenade, à Malaga et Cordoue, lui imposent de nombreux voyages.

Il s'adonne en même temps au ministère des âmes; à la prédication qui consiste en instructions sans apprêt, toutes nourries de sa science de Dieu et de la flamme de son cœur. Pécheurs et âmes avides de perfection le retiennent de longues heures à son confessionnal. L'intelligence purifiée du Saint pénètre les âmes comme elle pénètre Dieu. Les traités qu'il compose alors, la *Vive Flamme* en particulier écrite en quinze jours pour une de ses filles spirituelles de la ville, Anne de Penalosa, nous disent la méthode et l'objet de son enseignement, ainsi que le profit que retiraient de sa direction les âmes capables d'entendre un pareil langage.

(1) Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui dit que pendant trois ans elle n'eut pas d'autre nourriture que saint Jean de la Croix, paraît s'être nourrie surtout du *Cantique spirituel*; la plupart de ses citations de saint Jean de la Croix en sont extraites.

(2) Barrès.

Sa vie d'oraison et ses austérités l'arment d'une façon singulière contre l'enfer (1). Fréquemment, semble-t-il, il a à exorciser, et en plusieurs circonstances les démons avouent que, depuis saint Basile, personne les a tant persécutés.

Tandis que le P. Jean s'emploie à ses féconds travaux, la Réforme entre dans une phase nouvelle, sous le gouvernement du P. Nicolas Doria. Le nouveau Provincial, qui devient le premier Général, se propose d'établir un gouvernement centralisateur. Il y réussit en faisant accepter, en 1588, par le Chapitre et par le Souverain Pontife la création de la Consulta, conseil de six membres qui devait assister le Général et décider de la plupart des affaires de l'Ordre, absorbant à peu près tous les pouvoirs des Prieurs et des Provinciaux.

Saint Jean de la Croix avait exprimé son sentiment défavorable, et avait annoncé des malaises qui se produisirent en effet particulièrement chez les Carmélites. La Vén. Anne de Jésus, alors prieure du monastère de Madrid, après avoir pris conseil de personnes considérables, recourut à Rome et obtint un bref modifiant les dispositions de Doria. On rejeta sur le Saint la responsabilité de ce geste. A la même époque, le P. Doria était en démêlés avec le P. Gratien, l'ancien Provincial. Le P. Jean de la Croix donna des conseils de modération aux autoritaires et aux violents. Il se rendit ainsi suspect à tout un parti.

Déjà à ce moment le P. Jean est à Ségovie comme prieur du couvent (1588-91) en même temps que membre de la Consulta. Sentir la méfiance dont il est l'objet lui est

(1) « Ce genre de démon ne peut être chassé que par la prière et par le jeûne » (S. Marc, IX, 18).

moins lourd que de voir l'œuvre réalisée par sainte Thérèse et par lui ébranlée par une volonté dominatrice. Grande souffrance d'angoisse qui tombe sur un corps déjà épuisé par vingt ans d'héroïques efforts. L'âme reste toujours vaillante. L'épreuve fait plus vives les ardeurs de son espérance; elle le jette dans une oraison plus profonde et qui désormais cherche avec encore plus d'avidité le silence. Pendant le jour, lorsqu'il n'est point occupé par le ministère des âmes, le Saint monte dans le jardin du couvent et s'enfonce dans une petite grotte. Pendant la nuit, après avoir pris un court sommeil, il passe de longues heures à la chapelle près du Tabernacle, ou à la fenêtre de sa cellule, cherchant et goûtant Dieu dans le calme reposant de la nuit et dans les splendeurs du ciel étoilé. C'est au cours d'une veillée nocturne, tandis qu'il priait devant un tableau de Jésus en croix, qu'il entend la voix du Maître : « Jean, que désires-tu pour les services que tu m'as rendus? » Sans hésiter, comme d'instinct, le P. Jean de répondre : « Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous. » Dans ce cri il livre son âme, le désir de lumière que la souffrance fait chaque jour plus ardent : souffrir pour aller plus avant dans les profondeurs de Dieu, et maintenant qu'il a rempli sa mission, être méprisé et rejeté, pour franchir le dernier obstacle qui se dresse, l'orgueil de l'œuvre réalisée; mourir enfin délaissé comme le Christ en croix, pour assurer aux travaux de sa vie fécondité et pérennité.

La Providence bouleverserait le monde, dit quelque part sainte Thérèse, pour satisfaire de pareils désirs lorsqu'ils sont sincères. Pour ce grand œuvre qu'est la formation d'un saint, Dieu utilise les ressources de sa sagesse et de sa puissance. Ressources admirables mais parfois déconcertantes pour notre faible intelligence

humaine! Les voies de Dieu ne sont pas les nôtres; nous nous en souviendrons pour juger sainement et sans sévérité les événements qui vont suivre.

Au Chapitre qui se tint à Madrid en 1591, l'influence de Doria fut prépondérante. Saint Jean exposa de nouveau son opinion sur la question du P. Gratien et les affaires des Carmélites. Il déplut. Pour mieux l'écarter, on le nomma provincial des Indes. Cette charge, qui ne l'obligeait pas à la résidence, lui permettait d'être désigné comme commissaire spécial des Carmélites. L'élection faite, on contremanda le départ décidé et on représenta au Saint qu'il ferait bien de se démettre. C'était servir ses secrets désirs et répondre à la prière qu'il avait faite à Dieu de ne pas être en charge à sa mort. Il donna sa démission et, le Chapitre terminé, partit comme simple religieux au couvent de la Penuela, dans les montagnes de la Sierra Morena, en Andalousie.

Cette région accidentée lui offrait un cadre admirable pour sa vie d'oraison. Il en profita et, pendant son court séjour, entre les exercices du chœur, il allait, parmi les rochers de la montagne ou près d'une fontaine, chercher le repos et l'oubli. Pendant ce temps, le commissaire membre de la Consulta chargé de l'enquête contre le P. Gratien profitait de sa commission pour mener une information contre le P. Jean de la Croix. Il s'agissait de rien moins que de déshonorer le Saint en attaquant ses mœurs. Très habilement la bonne foi de certains témoins fut surprise. Le commissaire établit un rapport et le fit parvenir au P. Doria.

« Souffrir et être méprisé »... les désirs du Saint se réalisaient. La maladie l'avait terrassé à la Penuela. Le monastère étant trop pauvre et trop mal installé pour conserver un malade, le P. Antoine, provincial d'Andalousie, lui donna le choix entre les deux couvents de

Baeza et d'Ubeda. A Baeza il eût retrouvé de chers souvenirs, de fidèles affections, un prieur qui était son ami; à Ubeda le couvent était pauvre, gouverné par un prieur qu'il savait lui être peu favorable. C'est Ubeda qu'il choisit.

Le Saint y arriva malade et fut reçu froidement. Devant le tribunal de Jaen le frère infirmier déposa plus tard : « Le prieur de ce monastère lui témoignait une très grande aversion. Toutes les occasions de lui causer du déplaisir il les saisissait avec joie... Il défendait aux religieux d'aller voir le Saint... S'il entrait lui-même dans la chambre du malade, c'était pour l'affliger par de rudes paroles... Sachant que je soignais de mon mieux le vénéré malade..., il me priva de cet emploi (infirmier) et me défendit, sous les peines les plus graves, de le voir et de lui donner aucun secours. »

« Et là où il n'y a pas de l'amour, mettez de l'amour et vous extrairez de l'amour », avait écrit peu de temps auparavant le Saint. Il mettait le conseil en pratique en rétablissant dans la communauté par ses exhortations le bon esprit que le rigorisme du prieur avait troublé.

« L'état du malade empirait. De larges plaies s'ouvraient sur tout le corps, la fièvre le consumait. Le P. Antoine, qui était venu à Ubeda pour rappeler le prieur à l'ordre, y revint. Neuf ans auparavant il avait assisté sainte Thérèse à ses derniers moments, il allait rendre les mêmes bons offices à son premier compagnon de Durvelo.

« Pardonnez-moi, mon Père, si je ne vous parle pas, lui dit le malade en le recevant; je suis consumé de douleurs. » On était au soir du 13 décembre 1591. A 9 heures le Saint entre en une paisible oraison. Sur sa demande, on lui lit quelques chapitres du Cantique des cantiques. Une fois encore le souffle de l'Esprit divin recueille toutes les forces de son âme, et c'est pour l'assaut suprême qui

doit rompre « la toile subtile, mince, spiritualisée » qui empêche le face à face et l'étreinte amoureuse.

« Les torrents de l'âme sont prêts à se jeter dans l'océan, et ils paraissent si vastes, si tranquilles qu'ils semblent eux-mêmes des mers; unissant le commencement à la fin et le premier trésor au dernier, ils s'apprêtent tous à accompagner le juste qui part et conquiert son royaume au milieu des louanges montant des confins de la terre et chantant, comme le dit Isaïe, la gloire de l'élu (1). »

A 11 h. 1/2, le saint malade fait appeler la communauté pour réciter les prières des agonisants. A minuit un frère sort pour sonner matines. Voici l'heure connue d'avance des « joyeuses rencontres ». Le prédestiné entonne le cantique nouveau : « Gloire à Dieu! » s'écrie-t-il. Il regarde son crucifix, le baise et, en disant : « In manus tuas commendo spiritum meum », il rend son âme à Dieu.

Il avait écrit : « Les âmes parvenues à cet état (union divine) succomberont à quelque maladie ou à l'âge, mais ce qui arrachera l'âme au corps, ce sera uniquement un élan, une aspiration d'amour beaucoup plus ardente que celle des élans antérieurs et qui pour cette fois aura la puissance et l'énergie nécessaires pour rompre la toile et emporter le joyau de l'âme (2). » C'est ainsi que mourut saint Jean de la Croix, le 14 décembre 1591, à l'âge de 49 ans, épuisé par ses longues souffrances, et victime des ardeurs de son amour.

fr. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, O.C.D.

(1) *Vive Flamme d'amour*, 1re strophe, vers VI.
(2) *Ibidem.*

# La doctrine ascétique de saint Jean de la Croix

« C'est un grand mal d'avoir plus l'œil aux biens de Dieu qu'à Dieu. Oraison, détachement (1). »

Depuis deux siècles, la Liturgie rappelle chaque année aux matines la sentence de la Bulle de Canonisation (27 décembre 1726) : « Saint Jean de la Croix, émule de sainte Thérèse en l'exposition des secrets divins, apprit de Dieu lui-même à composer sur la théologie mystique des livres pleins d'une sagesse céleste. » De nos jours, ascèse et mystique pour beaucoup s'opposent et s'excluent. Parmi les plus récents disciples du nouveau Docteur de l'Église, plus d'un sans doute, estimant peu fondée l'espérance de saisir en des écrits nettement mystiques une doctrine ascétique, entreprendra l'enquête : à quelles pages, sous quelle forme, dans quel but, à quelles âmes, le Saint a-t-il laissé pareille doctrine? Aux questions ainsi formulées, voici les éléments d'une première solution :

Une doctrine ascétique tirée des œuvres de saint Jean de la Croix est annoncée : — *d'où vient-elle*? elle est principalement contenue en l'Ascension du Mont Carmel (2); — *que*

(1) « Grande mal es tener más ojo á los bienes de Dios que al mismo Dios. Oración y desapropio » (Avis spirituels, n° 140 ; alias 78).

(2) De 1621 à 1865 le traité mis en tête des œuvres de saint Jean de la Croix, *la Subida del Monte Carmelo*, s'est appelé en français *la*

*dit-elle?* elle est une discipline de foi et une œuvre de raison ; — *que veut-elle?* elle redit une part de la loi, marque la croix principale ; — *qui vise-t-elle?* elle ne guide pas les commençants, elle peut leur être utile.

*
* *

— Dans la sainte Écriture Dieu se compare à l'homme des champs (S. Jean, xv, 1). Il traite ses élus en arbustes, surveille le temps des germes (S. Marc, iv, 12), de la taille (S. Jean, xv, 2), des fleurs (Cant., ii, 12) et des fruits (S. Jean, xv, 8). Le soin des graines et des racines, un article précédent l'a noté (1), est en dehors du plan que saint Jean de la Croix s'est tracé. Dans la *Nuit obscure*, le Saint prend l'âme à l'heure de la taille, en distingue les divers moments, et dit en son chef-d'œuvre quelles réactions s'imposent quand viennent les caresses et douceurs du *traitement préventif* (liv. I, ch. 1-7), la correction et le bon temps du *traitement préparatoire* (liv. I, c. 8-14 ; liv. II, c. 1-2), finalement la détresse propre au *traitement ruineux* (liv. II, ch. 3-34). Dans *le Cantique Spirituel* le Saint parle des travaux qui accompagnent le temps des fleurs (2) (str. 18 à 22),

*Montée du Mont Carmel.* Ainsi disent les trois premiers traducteurs, en 1621 Messire René Gaultier, en 1641 le Père Cyprien de la Nativité C. D., en 1694 le Père Maillard S. J. En 1865 l'abbé Alfred Gilly, trouvant l'expression un peu lourde, donne seulement *la Montée du Carmel*, exemple suivi peu après par les Carmélites de Paris et le P. Charles-Marie. S'il n'est pas trop tard pour rectifier une coutume vieille de soixante ans à peine, nous oserions proposer avec une légère modification le retour à la première traduction, plus littérale que la seconde. *L'Ascension du Mont Carmel* rendrait le titre espagnol avec autant de scrupule et d'élégance que l'italien (1627) *Salita del Monte Carmelo*, le latin (1639) *Ascensus Montis Carmeli*, l'allemand (1697) *Aufstieg zum Berge Karmel*, l'anglais (1864) *the Ascent of Mount Carmel.*

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, mai 1925, pp. [196-201].

(2) Voir *La Vie Spirituelle*, janvier 1927, pp. [94-107].

le temps des fruits aussi (str. 35). Mais il est quelques opuscules et un traité complet spécialement réservés aux durs labeurs des spirituels. Parmi les opuscules, nous notons *Les précautions qu'un véritable religieux doit toujours avoir présentes à l'esprit, Les quatre avis à un religieux, Les degrés de perfection, Les avis et sentences spirituels* (1); le traité complet a pour nom : *l'Ascension du Mont Carmel* (2). Cet ouvrage, à rédaction systématique comme un compendium de droit ou de morale, précise la conduite pleine de foi que l'âme loyale adopte, d'un bout à l'autre de la vie spirituelle, en présence de toutes les richesses possibles, qu'elles relèvent des sens (livre I[er]), de l'intelligence (livre II), de la mémoire et de la volonté (livre III).

*
* *

— Ni l'Ascension du Mont Carmel ni la Nuit Obscure ne nous viennent en parfait état. Le même poème qui sert de thème aux deux ouvrages n'obtient de part et d'autre qu'un

(1) *Édition critique*, t. 3, pp. 1-58. — Le premier de ces opuscules, dont on ne saurait trop recommander la lecture aux vrais disciples de saint Jean de la Croix, se lit au premier tome de la traduction française des Carmélites de Paris, librairie Mame à Tours, pp. 361-373. Le religieux y verra comment les cas concrets de sa vie quotidienne supportent l'application des principes rappelés en cet article.

(2) Le débat récemment ouvert sur le caractère apocryphe du *Cantique Spirituel* publié pour la première fois à Séville en 1703, traduit en 1876 par les Carmélites de Paris, en 1918 par le chanoine Hoornaert, ne saurait en aucune façon jeter le discrédit sur la valeur des autres œuvres mises en français, l'*Ascension du Mont-Carmel*, la *Nuit obscure*, et la *Vive Flamme d'amour*. De 1630 à 1703, dix éditions espagnoles avaient déjà donné de ces trois traités un texte assez correct, fidèlement respecté en 1703. Que les critiques, même après le travail du P. Gerardo (Tolède 1912-1914), exigent encore pour chacune de ces œuvres des améliorations *possibles et nécessaires*, c'est l'intérêt majeur des spirituels qui les y pousse. L'espoir d'un si beau bénéfice n'impose aucun retard aux âmes désireuses de trouver dès maintenant dans les trois ouvrages précités le sens de la doctrine du grand Docteur mystique.

début de commentaire. Des huit strophes du poème, une seule est expliquée à deux reprises en l'*Ascension du Mont Carmel*, deux seulement sont pleinement exposées en la *Nuit obscure*. Du moins les deux traités se présentent comme conçus en fonction l'un de l'autre, l'*Ascension* formant les deux premières parties, la *Nuit obscure* les deux dernières d'un seul et même travail. « La première et la deuxième partie (lire l'*Ascension du Mont Carmel*) décrivent la purification active, la troisième et la quatrième partie (lire la *Nuit obscure*) décrivent la purification passive des deux régions de l'âme, la sensible et la spirituelle (1). » « Car, nous dit-on un peu plus loin, il faut savoir qu'à l'ordinaire l'âme pénètre en la nuit des sens de deux façons, et activement et passivement : — activement, par ce que l'âme peut faire et réalise de son côté pour pénétrer, nous en parlons de suite (dans l'Ascension) ; — passivement, par ce que l'âme, incapable de produire par soi et ses ressources, reçoit tout fait de Dieu, demeurant comme passive, nous en parlons plus tard (dans la Nuit) » (2). Et encore : « Dans le présent traité (l'Ascension) nous dirons comment l'âme doit se préparer de manière active pour entrer dans la foi ; le côté passif de cette introduction, ce que Dieu fait sans l'âme pour l'y conduire, sera dit en son temps dans la partie suivante (la Nuit Obscure) » (3).

Volontiers nos modernes mettraient à ces deux modes d'entrée une étiquette courante : — le don offert par Dieu à l'âme relève de la théologie mystique ; — le travail personnel de l'âme pour accueillir et faire valoir ce don relève de l'ascétique. Soit. L'important est de voir que la doctrine ascétique de saint Jean de la Croix, sur la déclaration expresse de son auteur, n'est pas à isoler de sa doctrine

(1) Edition critique, t. I, p. 36.
(2) *Op. cit.*, p. 87.
(3) *Op. cit.*, p. 101.

mystique. Elle ne nous vient pas comme un tout ; elle est une demi-part. Elle n'est donc pas, comme on a pu le croire, une discipline de simple affranchissement. Elle opère bien une délivrance, mais, plus que l'âme humaine et ses plus fières vigueurs naturelles ou chrétiennes, c'est le don de Dieu qu'elle délivre pour le faire épanouir. Elle est au don de Dieu la réponse nécessaire, la réaction indispensable, la seule que le respect, la joie, la gratitude commandent.

Il s'agit en effet « *de ne pas gêner Dieu* — estorbar á Dios », « *de ne pas résister à sa Majesté* — no resistir á su Majestad », « *de ne pas lui faire injure odieuse* — mucho agravio le hace el alma », « *mais de se livrer volontiers* — dejándose poner libremente, dejarse á Dios, saberse dejar llevar á Dios », « *de se contenter de Dieu seul* — contentarse con sólo Dios », « *de se garder en solitude pour Lui* — guardarse en soledad por Dios », « *de n'avoir qu'un désir, la Manne* — recoger el apetito á sólo el Maná », « *de savoir accueillir en soi la valeur souveraine qui est l'Esprit de Dieu* — poder recibir el precio del Espíritu de Dios en sí », « *de prendre le pain des fils servi à la table de l'Esprit incréé de leur Père* — el pan de los hijos á la mesa del Espíritu increato de su Padre », « *de vouloir être divinement rassasié par l'Esprit de Dieu* — esta hartura increada que causa el Espíritu de Dios ».

Le Saint se montre austère, il paraît rigoureux, il est jaloux de l'absolue pureté de l'âme. La noblesse de ses exigences vient de la qualité du don qu'il sait offert aux hommes. *Quae Domini sunt!* Il s'agit du vouloir de Dieu, pour qui prennent fait et cause les vierges. La doctrine ascétique de saint Jean de la Croix est l'écho de celle de l'Apôtre : « Qui sine uxore est sollicitus est *quae Domini sunt*... et mulier innupta et virgo cogitat *quae Domini sunt* » (I Cor., VII, 32, 34). L'Église dit de saint Jean de la Croix : « virginita-

tem perpetuo coluit — il eut toujours le culte de la virginité (1). » L'éloge s'entend de ses écrits non moins que de sa vie. Nul n'a mieux détaillé que lui l' « *opus virginale* », la solitude qu'exige la collaboration sacrée : les deux compagnons d'œuvre étant Dieu et notre âme. Dieu est premier, — *Ipse prior dilexit nos* —, notre concours second. Dieu seul présente le don — *dona sunt tantum a Deo* —; l'épanouissement du don suppose notre acquiescement — *operationes vero donorum etiam a nobis* (S. Thomas, in III Sent., a. 34, q. 1, a. 4, ad 4[m]).

A quel don et de quelle façon nous faut-il acquiescer? Les deux titres de l'*Ascension du Mont Carmel* le disent nettement. Au début de l'ouvrage, avant l'Argumento très court, nous lisons : « L'Ascension du Mont Carmel expose comment une âme pourra se préparer pour obtenir à bref délai *la divine union avec Dieu;* donne des conseils et instructions fort profitables aux commençants comme aux très avancés, pour leur apprendre en tout à quitter l'embarras des choses non spirituelles, à ne pas prendre non plus l'embarras des choses spirituelles, mais à garder la plus absolue pauvreté et liberté d'esprit, l'*union divine* est à ce prix (2). » Sitôt après l'Argumento, le poème est intitulé : « Strophes où l'âme chante sa joie d'être arrivée par la nuit obscure de la foi, dans le dépouillement et l'épurement de soi, à l'*union par amour* (3). »

(1) Office des matines, au second nocturne.

(2) « Subida del Monte Carmelo trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve *á la divina unión de Dios*. Da avisos y doctrina, así á los que comienzan como á los muy aprovechados, muy provechosos para que sepan desembarazarse de todo lo no espiritual y no embarazarse con lo espiritual, y quedarse en la suma desnudez y libertad del espíritu cual se requiere para *la divina unión* » (Ed. crit., t. I, p. 27[4-6]).

(3) « Canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya, á *la unión del amor* » (*op. cit.*, p. 27[18-20]).

Le don est déclaré : c'est l'*union divine avec Dieu* (1), l'*union divine* tout court, ou l'*union par amour*. La façon d'acquiescer est aussi indiquée : il faut quitter tout embarras par dépouillement de la partie sensible, par épurement de la partie spirituelle ; l'âme deux fois dégagée se recueille dans la foi, la pauvreté, la liberté requises.

La divine union avec Dieu est l'union par amour. Le 4e chapitre du IIe livre de l'*Ascension du Mont Carmel* a pour thème cette identité. Écoutons le Docteur mystique. Ayant à préciser en quel sens il accepte l'union de l'âme à Dieu, il écarte d'abord l'union transitoire ou permanente d'une puissance en particulier, puis l'union transitoire ou permanente des trois puissances ensemble, enfin l'union permanente des puissances et de la substance, pour s'arrêter à l'union transitoire quant à l'acte, permanente quant à l'habitus, des puissances et de la substance. Voici ce qu'il en dit : « Pour obtenir l'idée de cette union dont nous parlons, il faut savoir que Dieu, en toute âme, sans excepter celle du plus grand pécheur du monde, habite et reste substantiellement. Cette sorte d'union ne manque jamais entre Dieu et les créatures, c'est par elle qu'il leur conserve l'être ; au point que la perte de cette union les rendrait au néant, leur ôterait l'existence.

« Aussi quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous ne pensons pas à cette union substantielle avec Lui, toujours vraie de toute créature, mais *à l'union de transformation avec Dieu par amour*, qui n'est pas toujours vérifiée, mais seulement quand se réalise la ressemblance d'amour. D'où lui viendra le nom d'*union de ressemblance*, tout comme la précédente se nomme soit substantielle, soit essentielle. Celle-ci est naturelle, celle-là surnaturelle.

(1) Ceci est dit sans pléonasme. Dieu seul a le pouvoir de faire une chose si sainte. L'union à Dieu est œuvre divine.

« Elle fait que les deux volontés, celle de Dieu, celle de l'âme concordent au point d'être unifiées; l'une n'a rien qui répugne à l'autre. Il s'agit de ce qui répugne non seulement quant à l'acte, mais encore quant à l'habitus. Il ne suffirait pas que tout acte volontaire d'imperfection ait disparu, il faut encore qu'il ne subsiste rien de l'habitus d'aucune de ces imperfections. Et parce que ni les créatures ni les activités et ressources propres de l'âme ne sont à la mesure et taille de Dieu, l'âme quittera d'abord toutes les créatures, puis toutes ses activités et capacités personnelles, sa manière d'entendre, de goûter, d'éprouver. Une fois détruit ce qui ne ressemble pas à Dieu ni ne cadre avec Lui, l'âme se trouve recevoir la ressemblance de Dieu, elle n'a plus rien en elle qui ne soit volonté de Dieu.

« Proposons une comparaison. Le soleil darde ses rayons sur une vitre. Si la vitre a des manques, des taches ou des défauts, le soleil ne réussit pas à la faire paraître lumineuse (par réverbération), à lui communiquer tout l'éclat de ses feux, aussi bien qu'il ferait si la vitre était pure, sans défauts. Elle brillera d'autant moins qu'elle sera moins privée de taches. Le rayon n'y sera pour rien, elle seule en est la cause. Mais serait-elle complètement pure et nette, les rayons la renouvelleraient et la feraient si lumineuse qu'on la croirait devenue rayon et foyer de lumière. Encore que, nul n'en doute, la vitre, en paraissant soleil, conserve une nature bien distincte de celle du soleil. Il est pourtant permis de dire que la vitre est d'une manière participée un rayon, une lumière.

« L'âme est bien comme une vitre toujours frappée, disons mieux toujours habitée par la divine lumière de l'Être même de Dieu : elle tient ceci de sa nature, c'est dit. Si donc l'âme sait faire place, éliminer complètement d'elle-même les noirs et taches des créatures, en d'autres termes joindre complètement sa volonté à celle de Dieu

(l'amour n'étant qu'un labeur de dénuement et dépouillement pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu), elle devient lumineuse, ressemble plus à Dieu qu'à une âme, encore que réellement son être de nature demeure aussi distinct qu'auparavant de l'être même de Dieu. La vitre essentiellement se distingue du rayon, même quand elle en a la clarté. »

La divine union avec Dieu ou l'union par amour c'est l'union de transformation, l'union de changement d'habitus, l'union de renouveau foncier. Et pour saint Jean de la Croix tout ceci ne se distingue pas du haut état de perfection (1). Or tous ont reçu du Sauveur du monde l'ordre sacré de se parfaire sur terre comme le Père céleste est parfait. Avec plein dévouement le Saint pense au don proposé, avec fidélité il tient l'ordre donné. Voilà pourquoi il parle.

Et son enthousiasme ne le déçoit pas. Il n'a nullement le vœu de hisser à la plus haute cime toute âme en état de grâce, qu'elle soit forte ou fragile. Non ; il le dit clairement : il est des degrés en l'union d'amour, les âmes ne sont pas toutes capables du même degré ; mais de la même union d'amour un des nombreux degrés est offert à chacune, celui qui correspond à sa capacité. Saint Jean de la Croix ne contraint pas les âmes à un maximum identique, il les attire au minimum propre à chacune, nécessaire à chacune ; car pour chacune rester volontairement en-deçà du minimum, qui lui est mesuré et partant accessible, c'est vouloir rester affamée, fuir la paix et la joie.

« On peut, dit-il, saisir la chose par cette comparaison.

(1) Témoin les formules de ce genre : — « el estado de la perfección que aquí llamamos unión del alma con Dios » (*op. cit.*, p. 27[40]) ; — « el estado de los perfectos que es el de la divina unión del alma con Dios » (*op. cit.*, t. 2, p. 6[43]) ; — « la perfección que es la unión de amor con Dios » (*it.*, p. 3[5]) ; — « la divina unión de perfección de amor con Dios » (*it.*, p. 13[44]).

Il existe une pièce belle à ravir, riche en finesses de premier ordre, relevée de fins et délicats émaux, les émaux sont si beaux qu'on n'a jamais fini d'en scruter le détail, l'achevé, la merveille. L'œil le moins clair et le moins pur est le moins habile à saisir les splendides finesses du dessin. Un œil un peu plus pur remarque mieux les beautés et les perfections. Un œil plus pur encore devine plus de merveilles. Enfin l'œil le plus clair et le plus limpide sera le mieux instruit des splendeurs et finesses. La pièce a par ailleurs tant de délicatesses que toutes les beautés vues sont une minorité en regard des non-vues.

« Ainsi, pouvons-nous dire, les âmes sont vis-à-vis de Dieu sous l'illumination ou la transformation. Car s'il est vrai qu'une âme, sa mesure est-elle faible ou forte, peut obtenir l'union, il est également vrai que toutes les âmes y sont à des points différents, à la manière des bienheureux qui voient Dieu face à face. Les uns le voient plus parfaitement, les autres moins, encore que tous voient Dieu, et soient contents et satisfaits, tous ayant pleine mesure à proportion de leur mérite plus ou moins grand. De même nous voyons en cette vie des âmes qui jouissent d'un même calme et repos en leur état de perfection, parce que chacune est rassasiée pour soi, mais l'une d'elles pourrait être beaucoup plus avancée qu'une autre dans la ligne de l'union, encore que toutes soient satisfaites parce que toutes ont leur mesure comble. Mais celle qui n'atteint pas sur terre le degré de pureté convenable à sa mesure n'a jamais paix et satiété, parce qu'il lui manque de pratiquer le vide de ses puissances, condition nécessaire de la pureté qui joint à Dieu (1). »

Cette condition est de telle importance qu'il faut bien voir pourquoi le minimum requis n'a pas été volontaire-

(1) *Ascension*, livre 2e, chapitre 4e.

ment atteint. D'où vient cet échec déplorable ? En quoi l'effort de l'âme est-il resté trop court, l'ascèse insuffisante ?

D'accord avec saint Thomas, saint Jean de la Croix répond : L'âme a manqué de foi, elle est restée impure, ses taches n'ont pas permis qu'elle soit ensoleillée en la mesure voulue. « L'impureté, dit saint Thomas, vient à l'objet qu'on mêle à plus petit que soi. La créature douée de raison, étant supérieure à toute autre, se rend impure quand par l'amour elle s'abaisse au-dessous d'une autre. A la foi d'expulser l'impureté du cœur en le portant plus haut que soi vers Dieu, à la foi de tenir notre esprit dans l'ordre au-dessus de tout inférieur, en lui refusant *d'appliquer à la réalité divine les mesures propres aux choses sensibles*. Par ailleurs, informée par la charité, la foi rend le cœur en tout parfaitement pur (1). »

L'âme a manqué de foi, elle a mesuré Dieu comme on mesure les choses sensibles. Elle n'a pas distingué entre le don de Dieu et certains effets de ce don, son retentissement dans les sens extérieurs, intérieurs, ses traces dans l'intelligence, la mémoire et la volonté. L'âme a mesuré le don surnaturel, insensible, incompréhensible, par les émotions, les notions et les goûts, nés très loin de ce don. Elle s'est attachée à ce qu'elle a saisi, ressenti, éprouvé, croyant s'attacher à Dieu même, et le grand mal s'est fait : en s'attachant à tout ceci, elle a perdu le grand silence. Dieu,

(1) II$^a$ II$^{ae}$, q. 7, a. 2 : « utrum purificatio cordis sit effectus fidei ? — Impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur. Rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum,... fides excludit... impuritatem... quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet *vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina*... Quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur. »

elle l'a déserté ; l'œuvre de Dieu en elle, elle l'a plus ou moins étouffée. Ici nous sommes au cœur de la doctrine ascétique de saint Jean de la Croix.

Plus que personne le Saint s'est attaché à montrer que c'est un grand mal d'avoir plus l'œil aux biens de Dieu qu'à Dieu, que plus l'oraison se développe plus il faut savoir se faire pauvre ; et, pour aller s'appauvrissant, de plus en plus tenir à l'appréciation saine de la divinité, au « *recta sapere* ».

« Pour qu'une âme, dit le Saint (1), arrive à la transformation surnaturelle, c'est clair, elle doit être en ténèbres, en sommeil à tout sensible et raisonnable proportionné à sa nature. Surnaturel veut dire qui dépasse la nature, et laisse la nature au dessous. Si donc pareille transformation est chose inaccessible aux sens et à toute faculté humaine, il faut complètement, de plein gré, se vider quant au désir et goût de ce que recueille la nature soit d'en bas, soit d'en haut... (durant tout le travail de cette transformation.)

« Si l'âme tient compte d'une notion, d'un goût, d'un sentiment, trouvés en elle, étant donné que tout ceci, malgré son importance, est fort peu et très loin de Dieu..., facilement elle se trompe et s'arrête. Vis-à-vis de la foi, son véritable guide, elle est mauvaise aveugle. Oui, l'aveugle, s'il n'est pas bien aveugle, s'en remet mal à son jeune guide. Voit-il encore un peu, il se figure meilleur d'avancer par ici, lui qui n'aperçoit pas les chemins préférables. Il va donc faire tromper son guide plus perspicace, à raison de l'autorité qui lui permet toujours de commander.

« Quels que soient les effets produits en elle par surnature, l'âme ne doit y avoir aucune attache, mais aller en ténèbres, comme un aveugle, s'appuyant sur la foi obscure, la prenant pour flambeau et guide, ne tenant aucun

(1) *Ascension*, livre 2e, chapitre 3e.

compte de ce qu'elle-même voit, goûte, ressent, imagine. La foi est au-dessus de ces intelligences, émotions, sentiments, apparences. Et si l'âme ne s'aveugle en tout ceci, restant dans les plus noires ténèbres, elle n'arrive pas au supérieur, à ce qu'apprend la foi.

« Saint Paul l'a bien dit par ces mots : Celui qui veut atteindre et joindre Dieu doit croire en son essence, c'est-à-dire celui qui entend parvenir à se joindre et unir à Lui, n'y viendra ni par notions, ni par attache aux goûts, aux sentiments, mais en croyant à son essence qui échappe à l'intelligence, à l'appétit, à l'imagination. Les plus fins sentiments, concepts et goûts de Dieu sont infiniment loin de ce qu'Il est. Isaïe et saint Paul le proclament : « Ce que « Dieu a préparé aux âmes qui l'aiment, l'œil ne l'a jamais « vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur deviné, ni la pensée « conçu. »

« En conséquence, sommeillant à tout ce qu'elle peut savoir et penser, l'âme doit vouloir d'un plein désir venir à ce qu'elle ne peut, sur terre, ni savoir ni trouver en son cœur. Abandonnant pleinement ce que l'esprit et les sens lui donnent en goûts et sentiments, elle doit vouloir d'un plein désir venir à ce qui dépasse totalement et le goût et le sentiment.

« Pour rester libre et vide, elle ne doit faire aucune estime de ce qui lui revient de l'esprit et des sens, regardant tout cela comme un rien. Car plus elle apprécie ce qu'elle entend, goûte, imagine, que cela vienne ou non de faveurs spirituelles, plus elle s'éloigne du souverain Bien. Plus au contraire, le comparant au souverain Bien, elle compte pour rien tout ce qu'elle peut tenir à quelque degré que ce soit, plus elle fait attention à Dieu, plus elle confesse sa dignité, par suite plus elle s'approche de Lui.

« Ainsi quitter sa propre voie c'est prendre la bonne voie; pour mieux dire, franchir ses bornes et quitter sa

mesure, c'est arriver au terme sans mesure, qui est Dieu. L'âme, venue jusque-là, n'a plus ses mesures, ses manières, elle ne s'y attache pas, elle ne peut plus le faire, mais elle a tous les modes ; comme l'Apôtre, elle possède tout sans rien avoir. Ayant eu le courage de dépasser à l'intérieur, à l'extérieur, ses limites de nature, elle pénètre où n'est aucune limite, dans le surnaturel, qui est sans mode et donne en substance tous les modes.

« De cette façon, en pleines ténèbres, de par la Foi qui ne cesse d'être obscure, l'âme à grands pas vient à l'union. Et de la Foi lui vient une lumière admirable ; aveugler ses puissances, c'est être sous la lumière. Ainsi l'a promis le Christ Notre-Seigneur en l'Évangile : Je suis venu au monde pour le juger, en sorte que ceux qui ne voient pas puissent voir, et que ceux qui voient soient sans voir. Ceci, tel quel, s'entend de la voie spirituelle. L'âme qui sera enténébrée, aveuglée de toutes ses lumières personnelles de nature, verra de surnature ; et celle qui s'arrêtera à l'une de ses lumières, à proportion s'aveuglera, cessera de venir à l'union. »

Telle est la discipline de foi. D'une manière ordinaire nous mesurons toute créature d'après l'effet qu'elle donne en nos facultés naturelles. Comme il y a bonne proportion entre l'objet et la puissance, le procédé est légitime. Mais il n'est pas permis d'en user ainsi avec Dieu ni avec l'œuvre de Dieu. Dieu et son œuvre dépassent à l'infini toutes nos capacités sensibles, intellectuelles. De Dieu et de son œuvre l'intelligence, l'imagination, la sensibilité, n'obtiennent que des échos, des reflets et des traces. S'attacher à ces miettes comme on s'attacherait à Dieu même, c'est avoir l'œil aux biens de Dieu plus qu'à Dieu même, c'est le grand mal des spirituels, l'illusion redoutable. L'unique remède à cette erreur est l'assainissement par la foi qui nous oblige à oublier toutes nos mesures courantes pour

bien considérer la taille de Celui qui échappe à toute mesure, parce que la raison et la foi le disent immense, incompréhensible, infini.

La raison et la foi sur ce point s'entendent à merveille. La foi en profitera. La raison s'est montrée complice, la foi lui confiera comme principes ses affirmations et lui donnera mission de les maintenir d'abord, puis de les exploiter envers et contre toutes les exigences des autres énergies humaines, sensibles ou spirituelles. C'est la raison, qui, de la part de la foi, et pour le grand bien de la foi, fixe à la sensibilité qui croirait goûter Dieu, à l'intelligence qui croirait l'entrevoir, ce règlement sauveur (1) :

*— pour venir à ce qu'on ignore, il faut la route où l'on ignore;*
*— pour venir à ce qu'on n'a pas, il faut la route où l'on n'a [pas;*
*— pour venir à ce qu'on n'est pas, il faut la route où l'on n'est [pas;*
*— se prendre à quelque chose, c'est se déprendre du Tout.*
*— Pour obtenir pleinement le tout, il faut complètement quitter [tout,*
*— et quand tu posséderas le tout, tiens-le sans rien vouloir [du tout,*
*— car si tu cherches en tout quoi que ce soit, tu n'as plus du [tout ton trésor en Dieu.*

Plus la foi nous dégage, plus elle met de ténèbres soit en la sensibilité qui veut jouir et goûter, soit en l'intelligence qui veut voir et percer. Mais plus la foi devient obscure, plus la raison reçoit d'empire pour rappeler à l'intelligence et à la sensibilité la discipline de foi. Ce point de la doctrine ascétique du Docteur mystique n'est pas le moins original, ni le moins justifié. Il nous parvient d'ailleurs en formules savoureuses : « Bienheureux qui laisse là son goût et son inclination, pèse sa résolution *en raison*

(1) *Ascension*, livre 1er, chapitre 13e, finale.

*et justice.* — Dieu préfère l'âme qui dans la sécheresse et dans la peine suit *la lumière de la raison* à l'âme qui s'y dérobe et trouve consolation. — Délibérez *avec votre raison,* faites ce qu'elle dit être la voie de Dieu ; elle vous conduira mieux à Dieu que les œuvres faites sans son contrôle et toutes les douceurs spirituelles, objet de vos désirs. — Céder *au vœu de la raison,* c'est prendre un repas substantiel ; suivre le goût de sa volonté, c'est prendre un dessert avancé (1). »

*
* *

Sous la lumière de foi et au nom de la foi, la raison expulse de l'âme tout désir capable d'arrêter l'œuvre de Dieu en nous. Elle attise un seul feu, allume une seule passion. « Dieu n'admet qu'un seul désir là où il est, le désir de garder parfaitement la loi et de prendre sur l'épaule la croix du Christ. Au témoignage de l'Écriture, Dieu ne fit mettre en l'arche où se trouvait la manne que le livre de la Loi et la verge de Moïse, symbole de la Croix. Car l'âme uniquement occupée d'observer parfaitement la loi divine, et de porter la croix du Christ, sera l'arche véritable, sanctuaire de la vraie Manne, qui s'appelle Dieu (2). »

Or il n'est pas possible de garder parfaitement la loi, ni d'être fidèle à la croix, sans accepter, chacun pour sa quote-part, la discipline de foi. Sur ce point le chapitre

(1) « Bienaventurado el que, dejado aparte su gusto e inclinación, mira las cosas *en razón y justicia* para hacerlas. — Más agrada á Dios el alma que con sequedad y trabajo se sujeta *á lo que es razón* que la que faltando en eso hace todas sus cosas con consolación. — Entra en cuenta *con tu razón* para hacer lo que ella te dice en el camino de Dios y valdráte más para con tu Dios que todas las obras que sin esta advertencia haces, y que todos los sabores espirituales que pretendes. — El que *obra razón* es como el que come sustancia ; y el que se mueve por el gusto de su voluntad, como el que come fruta floja » (Ed. crit., t. 3, Avisos 41, 19, 40, 42).

(2) Ascension du Mont-Carmel, l. 1, c. 5 ; éd. crit., t. I, pp. $55^{36}$-$56^{4}$.

sixième du deuxième livre de l'*Ascension du Mont Carmel* est d'une éloquence singulière.

Et d'abord, lisons-nous, la discipline de foi est une part de la loi nouvelle. « Le Seigneur en saint Marc, pour nous apprendre cette voie, a laissé une doctrine admirable, j'ai grand peur qu'il faille dire d'autant moins pratiquée dans le monde spirituel qu'elle y serait plus nécessaire. Elle vient si à propos que je la cite pour l'expliquer ensuite en son sens plein et spirituel. Voici ses mots : Si quelqu'un veut prendre mon chemin, qu'il se renonce lui-même et qu'il me suive ; car qui voudra sauver son âme la perdra, et qui l'aura perdue pour moi l'aura sauvée.

« Qui pourrait faire saisir, pratiquer et goûter la moelle d'une si profonde doctrine, formulée par notre Sauveur : la négation de soi? Les spirituels y constateraient jusqu'à quel point la méthode imposée pour progresser ici est loin de celle que beaucoup pensent, croyant qu'il leur suffit d'une retraite commencée, d'une rectification quelconque. Certains ne cherchent qu'à pratiquer plus ou moins les vertus, à demeurer en oraison, à faire des mortifications, mais jamais à réaliser la nudité, la pauvreté, la solitude d'esprit ou la pureté (car tout ceci est un) recommandée en cet endroit par le Seigneur. Bien au contraire, ils entendent nourrir et vêtir leur nature de consolations et douceurs spirituelles, au lieu de pratiquer en tout le dénuement et renoncement pour Dieu. C'est bien assez, pensent-ils, de sevrer la nature des joies du monde, sans qu'elle ait à se défaire et détacher de la propriété surnaturelle.

« Se trouvent-ils en présence du renoncement, de la sécheresse, du dégoût, du labeur, ils s'en écartent comme de la mort. Ils ne cherchent que douceurs et faveurs savoureuses de Dieu, ce qui est une démarche toute contraire au reniement de soi, à la pauvreté spirituelle, et n'est que gourmandise. Le vrai spirituel cherche plus en Dieu l'austère

que l'agréable, se porte plus à souffrir qu'à jouir, plus à rester pour Dieu sans rien qu'à vouloir posséder, plus aux sécheresses et afflictions qu'aux faveurs et douceurs. Il sait que l'un est suivre le Christ et se renier soi-même, que l'autre est un mouvement opposé à l'amour : la recherche de soi en Dieu. Se rechercher soi-même en Dieu, c'est vouloir les faveurs et douceurs de Dieu ; rechercher Dieu en soi, c'est d'abord vouloir manquer de tout pour Dieu, puis être disposé à choisir pour le Christ tout le moins savoureux qu'il vienne de Dieu, qu'il vienne du monde, ainsi le veut l'amour de Dieu. Oh ! qui découvrira jusqu'à quel point notre Sauveur veut qu'on pousse pareil renoncement ! »

La discipline de foi est une part de la loi, parce que sans elle, pour tous, l'amour est trop petit, l'amour qui est l'objet du premier commandement. La discipline de foi est aussi la croix la plus utile. « Que ne puis-je faire admettre à tout spirituel que le chemin de Dieu n'est pas dans un grand nombre de pensées, de façons, de manières et de goûts, mais dans la seule chose nécessaire qui est le renoncement complet à l'intérieur, à l'extérieur, le vœu de souffrir pour le Christ, et de n'être rien à l'intérieur et à l'extérieur pour le reste ?

« Pratiquer ceci, c'est faire tout cela, même beaucoup plus. Omettre cet exercice, somme et racine de nos vertus, c'est malgré toutes les pratiques spirituelles tourner autour sans progresser d'un pas, aurions-nous des idées et faveurs angéliques. Il n'est qu'un moyen d'avancer : l'imitation du Christ, notre modèle et notre guide.

« C'est bien sûr, le Sauveur mourut à tout le sensible, de cœur durant sa vie, de fait à son trépas ; puisque durant sa vie il n'eut même pas où reposer sa tête, et à la mort bien moins encore ! Il est aussi certain qu'à ses derniers moments il eut l'âme délaissée et comme annihilée. Son

Père l'abandonna sans mesure ni limite aucune, son Père l'abandonna dans une telle sécheresse intérieure qu'il fut pressé de gémir sur la croix : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné, délaissé? Jamais en toute sa vie il ne connut tel abandon, jamais aussi il ne fit tel chef-d'œuvre en toute sa vie pleine de miracles et de merveilles. Il réconcilia et réunit à Dieu les hommes par grâce à l'heure où précisément en toute chose il fut le plus anéanti : — et en réputation, puisque les témoins de sa mort le couvraient de sarcasmes; — et en bien-être corporel, puisque la perte allait jusqu'au trépas; — et en consolation, réconfort spirituel, puisque son Père l'abandonnait. Il ne pouvait pleinement purger la dette, et unir l'homme à Dieu, sans être ainsi anéanti, et comme réduit à rien.

« Que le spirituel en recueille le vrai sens du mystère du Christ, porte et voie de l'union à Dieu. Qu'il sache que moins il deviendra par amour de Dieu en ces deux points, sens et esprit, plus il se rapprochera de Dieu, plus il fera œuvre excellente. Il n'est donc pas question de délassements, de goûts, d'émotions spirituelles, mais d'une mort effective, d'une croix pour les sens et l'esprit, à l'intérieur, à l'extérieur.

« Je ne m'attarde pas plus longtemps à traiter cette doctrine, encore que je souhaiterais ne pas faire autre chose, tellement je vois que Jésus-Christ est peu connu de ceux qui se disent ses amis. Nous les voyons en quête de ses goûts et consolations, s'aimant beaucoup eux-mêmes, et sans aucun attrait pour ses amertumes et ses morts, seule preuve d'un grand amour de Dieu. »

* * *

« Seigneur, tant qu'on vous fuit, vous recherchez; vous recherche-t-on, vous êtes en fuite. — *Domine, quaeris*

*fugientes Te, fugis quaerentes Te.* » Saint Augustin ne pouvait pas, à ce qu'il semble, mieux marquer la finale de l'enfance spirituelle, ni mieux donner le signe de la période qui s'ouvre. Or c'est aux âmes qui ont connu toutes les prévenances divines et qui maintenant recherchent un Dieu en fuite qu'est destinée la discipline de foi, et la leçon de l'Écriture : « la manne ne supporte avec soi que la loi et la croix ». Ce sont elles surtout qui doivent bien se garder de désirer un bien quelconque, un aliment pour leurs puissances, comme si cet aliment rapprochait un tant soit peu de Dieu.

A huit reprises (1) saint Jean de la Croix le dit : La discipline de foi n'est pas le fait des commençants, des *niños*. A eux le lait des goûts sensibles et des discours faciles. Ils ont besoin de dire adieu au monde, par conséquent d'être appâtés par quelque friandise meilleure que les douceurs trompeuses du monde. Ce leur est un besoin : « Il est bon de noter qu'il est permis et nécessaire aux commençants d'avoir du goût et de l'attache sensible (aux choses spirituelles), tant qu'ils n'ont pas tourné le dos et renoncé à la saveur des choses du siècle : par le goût en effet ils quitteront cette saveur. Veut-on prendre à l'enfant un objet, on lui en offre un autre pour éviter les larmes qui viendraient, les mains demeurant vides. »

« Mais il faudra, pour avancer, que l'âme spirituelle dise adieu à tous désirs et complaisances qui feraient jouir la volonté. » Et cette perspective est fort précieuse aux commençants. « *Praedicentur ei dura et aspera per quae itur ad Deum* — Dès le début, ordonne saint Benoît en sa Règle, annoncez au novice les épreuves et difficultés au prix desquelles on atteint Dieu. » Saint Jean de la Croix approuve

(1) Édition critique, *t. 1*, p. $119^{2-5}$, p. $123^{31-34}$, p. $147^{20}$-$148^{4}$, p. $150^{11-14}$, p. $271^{12-18}$, p. $384^{3-10}$ ; *t.* 2, p. $655^{35}$-$656^{2}$.

cette précaution, véritable cure préventive de nombreuses illusions : « Sans doute, dit-il, les commençants ont besoin de discours, de procédés et de méthodes pour nourrir et entretenir l'amour à l'aide du sens. Ils y trouvent un moyen éloigné d'arriver à l'union à Dieu. Mais *ils doivent en user comme d'un moyen bon pour un temps,* qui ne saurait toujours suffire, pour cette raison qu'à le reprendre sans cesse ils n'arriveraient jamais au terme, extrêmement différent des moyens éloignés et incompatible avec eux. Les marches d'un escalier sont des moyens, nullement le terme, ni l'arrivée au terme. Si celui qui monte veut toujours des marches devant soi, n'acceptant pas de s'en passer, jamais il n'atteindra l'étage ni la paix qu'on y trouve. »

Sans doute, dans la pensée de saint Jean de la Croix, la discipline de foi n'est pas à elle seule toute la loi ni l'ensemble des croix : elle est tout de même une loi trop oubliée, une croix trop refusée. Sur la voie de l'union à Dieu le spirituel peut s'attarder pour des insoumissions à d'autres parties de la loi, pour des immortifications voulues ailleurs qu'en l'oraison. Il peut aussi fort bien n'être arrêté que par l'insoumission à cette part de la loi qui règle l'oraison, et par l'immortification au temps de la croix principale : il peut fort bien n'être en détresse que pour ce manque d'ascèse si finement dénoncé en l'Ascension du Mont Carmel.

Le commençant doit donc user des moyens de son âge, c'est-à-dire des discours faciles et des douceurs sensibles, mais il lui est avantageux de savoir qu'il se sert à cette heure de procédés d'enfant. La discipline de foi prépare en lui cette conviction. Il paraît assez difficile d'en parcourir tout l'exposé, d'y revenir de temps à autre, sans recueillir plus ou moins vite d'une manière assez ferme la mesure de levain, qui fera tôt ou tard sous la bénédiction divine fermenter l'âme entière, la soulèvera peut-être jusqu'aux

actes héroïques : « Puisqu'en l'affaire il n'est question que de chercher et gagner Dieu, Dieu est le seul qu'il faille et chercher et gagner; — c'est un grand mal d'avoir plus l'œil aux biens de Dieu qu'à Dieu; — qui donc empêcherait Dieu d'accomplir son dessein en l'âme abandonnée, pure et anéantie? (1) »

fr. Ph. Chevallier,
moine de Solesmes.

(1) « Que pues es trato en que sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear » (Ed. crit., t. 1, p. $121^{18-19}$); — « Grande mal es tener más ojo á los bienes de Dios, que al mismo Dios » (*op. cit.*, t. 3, p. 32, n. 140); — « ¿á Dios quién le quitará que no haga lo que él quisiere en el alma resignada, pura y aniquilada? » (*op. cit.*, t. 1, p. $107^{4-5}$).

# La nuit de l'esprit

## selon saint Jean de la Croix

Une des parties les plus profondes et les plus originales de la doctrine de saint Jean de la Croix, par laquelle il a fait le plus progresser la théologie mystique et a particulièrement mérité le titre de Docteur, a pour objet ce qu'il appelle la nuit passive de l'esprit.

En suivant ce qu'il nous en dit dans le livre II[e] de *la Nuit obscure,* nous voudrions montrer d'abord la nécessité de cette purification, noter ensuite les traits principaux de la description psychologique qu'il en donne, et chercher enfin à expliquer théologiquement cet état douloureux par la cause surnaturelle qui le produit et la fin à laquelle il est ordonné.

Il n'est pas inutile aux âmes vraiment intérieures de connaître cette doctrine pour plusieurs raisons. Si une première lecture superficielle est sans profit, une seconde plus attentive leur montre le prix de la croix quotidienne que chacun doit porter, leur apprend à discerner les peines que nous nous faisons sottement à nous-mêmes de celles qui ont une vraie valeur purificatrice; elle leur fait voir aussi quelle différence il y a entre les souffrances que rencontrent les commençants dans la nuit des sens et celles qui préparent les avancés à l'intimité de l'union divine; combien il serait ridicule de se croire dans les secondes

lorsqu'on entre à peine dans les premières. Cette lecture méditée nous apprend quelle distance nous sépare de la pleine perfection de la vie chrétienne, à laquelle n'arrive qu'un petit nombre d'âmes après être passées d'une façon ou d'une autre par ce creuset; et combien notre orgueil spirituel nous trompe s'il nous fait croire que nous sommes près d'arriver au sommet. L'Esprit-Saint, du reste, a jugé bon de nous révéler ces choses dans l'admirable livre de Job, et en plusieurs des plus beaux versets des Psaumes. Elles nous font prévoir les souffrances qui nous attendent au Purgatoire, si nous ne profitons pas assez des croix qui nous sont envoyées en cette vie. Enfin cette haute doctrine nous fait entendre plus profondément le sens des sept dernières paroles prononcées par Jésus sur la croix, celles qui expriment le mieux le mystère de la rédemption, que nous devons méditer tous les jours.

*
* *

I. — *Nécessité de la purification passive de l'esprit.*

La nuit passive de l'esprit est une purification de la partie élevée de l'âme, de l'intelligence et de la volonté, nécessaire pour faire disparaître les imperfections des avancés, qui progressent dans la voie illuminative (cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. 14).

Pour entrer dans cette voie, ils ont dû traverser déjà la nuit passive des sens, qui a pour but de purifier la partie inférieure de l'âme ou la sensibilité des défauts des commençants, de la gourmandise spirituelle, de la paresse, de la jalousie, de l'impatience, et de l'orgueil spirituels. Dans cette nuit passive des sens, l'âme, plongée dans l'aridité, a été purifiée surtout de la sensualité spirituelle, et a commencé à vivre de la vie de l'esprit, en recevant la contem-

plation infuse initiale, générale et confuse de l'infinie bonté de Dieu qui l'attire à lui.

Après cette première purification, « elle demeure le plus souvent dans les exercices propres aux avancés, pour une période indéterminée, qui peut durer des années. Semblable au prisonnier qui vient de quitter sa dure prison, elle est plus à l'aise dans les choses divines, y trouve plus de satisfaction, et le charme qui en résulte est plus intérieur et plus abondant qu'à l'époque des débuts, avant l'entrée dans la première Nuit » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1). — Cette période relativement calme, qui se trouve d'ordinaire entre la purification des sens et celle de l'esprit, correspond, il est aisé de le voir, aux IV^e^ et V^e^ demeures de sainte Thérèse, c'est-à-dire à *la quiétude*, où la volonté est prise par l'attrait de Dieu, et à *l'union simple*, où l'action de Dieu est assez forte pour captiver pendant l'oraison non seulement la volonté, mais aussi l'intelligence, si bien que parfois le mouvement de la mémoire et de l'imagination est momentanément suspendu : « Ni l'imagination, ni les puissances ne gardent plus en effet leurs anciennes attaches au discours et au souci spirituels ; car très facilement et sans recourir au raisonnement, l'âme goûte maintenant, dans l'esprit, une très calme et affectueuse contemplation accompagnée de saveur spirituelle » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1).

Pourtant la purification de l'âme n'est pas encore complète ; loin de là, puisque celle de l'esprit manque encore ; et même tant que l'esprit n'est pas purifié, de lui dérive toujours quelque désordre dans la partie inférieure de l'âme, qui ne sera complètement pacifiée qu'après la seconde nuit.

Bien des imperfections subsistent chez ces avancés, qui progressent dans la voie illuminative ; les taches du vieil homme restent encore dans l'esprit comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu intense.

Ces avancés sont encore en effet assez souvent sujets à la distraction dans la prière, à l'hébétude et aussi à l'épanchement de l'esprit au dehors, à des affections naturelles. Ils ont des moments de rudesse, d'impatience. Quelques-uns usent des biens spirituels d'une façon peu détachée, ce qui les expose à *des dangers plus grands que ceux du début*. En s'attachant trop aux communications spirituelles, ils donnent prise au démon, qui se plaît à les duper par de vaines visions et de fausses prophéties, « en faisant croire à des conversations avec Dieu et les saints, alors que ces spirituels n'écoutent que leur fantaisie » (*Ibid.*, ch. II). Par là il enfle leur présomption, les remplit d'orgueil, et eux par vanité s'étalent en actes extérieurs, ravissements et autres effets visibles, qui paraissent trahir la sainteté. Ces manifestations sont un peu différentes si le spirituel est voué à l'apostolat ; il peut par exemple prendre un certain lyrisme romantique pour une inspiration spéciale du Saint-Esprit et dévier assez notablement dans son enseignement et sa direction ; il applique mal parfois des principes très vrais et voulant porter les âmes à l'union divine, il lui arrive de faire en elles du simili.

Saint Jean de la Croix ajoute même au sujet de quelques-uns de ces avancés : « ils s'engagent si avant dans ces illusions du démon et s'y endurcissent avec le temps à tel point, que leur retour à la simple vertu et au véritable esprit de piété est fort douteux ». Cette matière est inépuisable, dit le saint Docteur, et encore ne considère-t-il guère que les défauts relatifs à la vie purement intérieure ; que serait-ce si l'on considérait les défauts qui nuisent à la charité et même à la justice dans les rapports avec les supérieurs, les égaux, les inférieurs, et tout ce qui, en cette période de la vie spirituelle, entache l'apostolat, l'enseignement, le gouvernement et la direction des âmes, si

les spirituels, dont il est ici parlé, ont à enseigner, à gouverner ou à diriger les âmes ?

L'orgueil spirituel subsiste sous différentes formes ; il peut y avoir aussi de l'orgueil intellectuel, de la jalousie, une secrète ambition, ou encore beaucoup d'autoritarisme d'une part, de libéralisme ou d'indulgence coupable de l'autre. Les sept péchés capitaux se retrouvent ici transposés dans la vie de l'esprit qu'ils altèrent encore profondément.

C'est ce qui montre la nécessité « de la forte lessive de la Nuit de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut » (*Ibid.*, ch. II). — « Même après avoir traversé la nuit des sens, ces avancés dans leur façon d'agir et de traiter avec Dieu restent *vulgaires* ; l'or de l'esprit n'est pas encore passé par le creuset ; ils comprennent Dieu de façon puérile et en parlent de même. Comme le dit saint Paul (I Cor., XIII, 11), ils gardent des sentiments de petits enfants, pour n'avoir pas encore atteint la perfection ou l'union avec Dieu. Elle seule donne l'*âge mur* où l'esprit réalise de grandes choses, son activité étant alors plus divine qu'humaine » (*ibid.*, ch. III). C'est dire clairement que la pleine perfection de la vie chrétienne est normalement d'ordre mystique, puisqu'elle suppose la purification passive des sens et celle de l'esprit, qui sont des états passifs ou mystiques nettement caractérisés.

*
* *

## II. — *Description de la nuit passive de l'esprit.*

Comme la nuit des sens s'est manifestée par le dépouillement des consolations sensibles, bien qu'elle fût surtout le commencement d'une vie toute spirituelle non sentie, aurore de la contemplation infuse ; de même la nuit de

l'esprit paraît être d'abord le dépouillement des lumières reçues précédemment, tandis que, en réalité, ce qui vient c'est une lumière beaucoup plus intense, qui éclaire l'âme jusqu'à l'éblouissement sur la profondeur de sa misère et l'infinie grandeur de Dieu.

« Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens tant spirituels que sensibles, tant internes qu'externes, laissant l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenirs et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse. En elle n'existent plus ni sentiment, ni goût pour les biens spirituels, qui l'attiraient jadis » (*Ibid.*, ch. III). C'est la nudité ou pauvreté d'esprit, selon le sens élevé du *Beati pauperes spiritu*. C'est l'obscurité de l'entendement, la contrainte de la volonté, qui s'afflige dans une anxiété d'amour à la recherche de Dieu; c'est l'angoisse de la mémoire qui ne retrouve plus ses souvenirs; l'âme doit aller « aveuglément selon la pure Foi, qui est nuit obscure pour les puissances naturelles » (*ibid.*, ch. IV). C'est ici qu'on voit tout le sens du principe de saint Thomas : *fides est de non visis*, l'objet de la foi n'est *pas vu*, il est *obscur*, et ne peut être pour nous, tant que nous croyons, ni immédiatement évident, ni démontré; « non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et *creditum est non visum* » ($II^a\ II^{ae}$, q. I, a. 5). — L'âme l'expérimente de plus en plus et quitte ainsi « sa vulgaire façon de comprendre et d'aimer misérablement Dieu, sa pauvre et petite manière de le goûter » (*Nuit obsc.*, II, ch. IV).

Mais ne voit-on rien dans cette obscure nuit? — L'âme pressent de plus en plus, sans la voir, l'infinie grandeur et pureté de Dieu au-dessus de toutes les idées que nous pouvons nous faire de Lui, et par contraste elle perçoit beaucoup mieux sa misère. Pensez aux tortures intérieures du saint Curé d'Ars, dont la vie s'éclaire singulièrement à

la lumière de cette doctrine. Sa principale souffrance venait de ce qu'il se sentait très loin de l'idéal du sacerdoce, dont la grandeur lui apparaissait de plus en plus dans l'obscurité de la foi, en même temps qu'il voyait toujours mieux les besoins immenses des âmes innombrables qui s'adressaient à lui (1). « La torture de l'âme est alors semblable à celle qui tourmente des yeux faibles et malades quand ils sont brusquement frappés par une lumière intense... La lumière purificatrice fait si bien voir à l'âme combien elle est souillée et misérable, qu'elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie... Elle se croit rejetée par Lui et s'écrie comme Job : « *Quare posuisti me contrarium tibi et factus sum mihimetipsi gravis?* » (Job, VII, 20) : « Pourquoi, mon Dieu, m'avez-vous fait contraire à vous, pourquoi suis-je devenu à charge à moi-même? » (*Nuit obscure*, II, ch. V.)

Voyant ainsi son impureté, insoupçonnée jusque-là, l'âme est persuadée qu'elle a perdu toute piété, qu'elle n'est pas digne de Dieu, ni d'aucune créature; il lui semble même qu'elle ne le sera jamais, et que c'en est fait de tous ses biens. La divine et obscure lumière lui met sous les yeux toutes ses infidélités, et elle voit que par ses propres moyens elle ne pourra agir autrement. Elle souffre de ne voir en elle que des causes justifiant son délaissement par Dieu, qu'elle aime pourtant de toutes ses forces. Elle

(1) « Je ne vois en moi, disait-il, que mes péchés, et Dieu ne permet pas que je les voie tous, car alors la tentation de désespoir serait trop forte. Contre cette tentation, je ne trouve d'autre remède que de me prosterner devant le tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître. » « Certainement, disait-il encore, beaucoup de prêtres sont honnêtes et bons, mais pour célébrer la messe, le prêtre devrait être saint. Au ciel seulement on peut connaître tout le prix d'une messe. » — Il souffrait beaucoup de ses péchés comme offense à Dieu et de son incapacité à convertir bien des pécheurs, lui qui en ramenait tant dans la voie du salut.

éprouve cette sainte haine du moi, dont parle sainte Catherine de Sienne: elle a le mépris de ce moi fait d'amour-propre, d'égoïsme et d'orgueil. Ici commence vraiment à se réaliser le mot de saint Augustin : « Si l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu fait la cité du mal, l'amour de Dieu porté jusqu'au mépris de soi fait la cité de Dieu » (*Civ. Dei*, l. XIV, c. 28). Alors se vérifie hautement la parole de Notre-Seigneur : « *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam* » (Joan., XII, 25) : Celui qui hait sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle. » Ici le juste commence vraiment à aimer l'oubli et le mépris des hommes « amare nesciri et pro nihilo reputari ».

A certains moments, c'est une telle agonie, qu'on regarderait comme un soulagement et une faveur de pouvoir mourir; on se rappelle les paroles du prophète Élie écrasé par toutes les difficultés de son apostolat : « C'est assez! Maintenant, ô mon Dieu, prends mon âme, car je ne suis pas meilleur que mes pères! » (Rois, l. III, c. XIX, 4). L'âme est comme oppressée sous un fardeau énorme et invisible, celui de l'infinie Perfection de Dieu, qui se fait en quelque sorte sentir, sans se montrer. Sous l'empire de cette oppression, l'âme se voit si étrangère à toute faveur divine, qu'elle croit que tout ce qui lui servait d'appui a disparu et que personne n'a plus pour elle la moindre pitié. C'est ce qu'exprime si profondément le Psaume XXI, dont Jésus se souvint sur la croix : « Mon Dieu! mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Je gémis et le salut reste loin de moi! Mon Dieu, je crie pendant tout le jour, tu ne réponds pas; la nuit, et je n'ai point de repos. Pourtant tu es saint; en toi se sont confiés nos pères, et tu les a délivrés... Ils ont crié vers toi, et tu les a sauvés... Et moi, je suis un ver, et non un homme... l'opprobre des hommes, le rebut du peuple... Depuis le sein de ma mère, tu es pourtant mon

Dieu. Ne t'éloigne pas, car l'angoisse est proche, car personne ne vient à mon secours. »

Job avait l'expérience d'une pareille épreuve, lorsqu'il disait : « Ayez pitié, ayez pitié de moi, vous du moins, mes amis, car la main de Dieu m'a frappé » (Job, XIX, 21). — L'âme se sent fondre pour ainsi dire, elle se voit anéantie dans une cruelle mort de l'esprit... Il faut qu'elle passe par ce tombeau de mort obscure, pour parvenir à la résurrection qui l'attend » (*Nuit obsc.*, II, ch. 6).

Il semble à cette âme qu'elle perd tous les biens naturels et surnaturels, comme si la prière même lui devenait impossible. Un vide profond se creuse en elle, c'est la pauvreté complète de toutes ses puissances supérieures et inférieures; elle sent sur elle l'ombre de la mort; et elle éprouve la destruction intérieure jusqu'en sa substance même. Tout remède paraît inutile; il semble qu'il ne reste rien à espérer. Si l'âme prie, c'est avec une telle sécheresse, qu'il lui semble que Dieu ne l'écoute plus. « Lors même que je crie et que j'implore, dit Jérémie, il ferme tout accès à ma prière » (Lamentations, III, 8).

Toute cette description de la nuit de l'esprit se résume en ceci : l'âme connaît sa misère à des profondeurs jusque-là insoupçonnées, et par contraste elle pressent de plus en plus l'infinie grandeur de Dieu qui lui paraît inaccessible.

Cette description se complète par trois signes complémentaires, dont nous parlerons plus loin : cette douloureuse purification s'accompagne généralement de fortes tentations contre la foi : l'objet en paraît si lointain; contre l'espérance : le secours de Dieu ne se fait plus sentir; contre la charité : le Seigneur semble en effet abandonner cruellement l'homme éprouvé, au moment même où ses amis le délaissent ou lui tiennent les discours des amis de Job.

Les peines de la nuit des sens et les tentations conco-

mitantes contre la chasteté et la patience sont bien peu de choses en comparaison de celles-ci.

« Cette purification est plus ou moins forte et longue, d'après le degré de l'élévation future, et même, si elle doit atteindre le but final, son action se prolongera pendant quelques années à son degré violent (1) », sans exclure pourtant certains intervalles de paix et de consolation, certains moments de lumière, comme il arrive lorsqu'on traverse un long tunnel où de temps en temps quelques ouvertures donnent du jour.

« Pour l'ordinaire, plus cette purification est intense, moins elle est longue (2). » Saint Jean de la Croix la décrit telle qu'elle est chez les saints dans toute son intensité et son ampleur, telle qu'il a dû la subir lui-même, mais elle se trouve souvent à des degrés moindres et sous des formes moins purement contemplatives, unie aux épreuves qui se rencontrent dans l'apostolat.

Saint Grégoire avait parlé de cet état dans ses commentaires sur le livre de Job (3); après lui, Hugues de Saint-Victor (4) et Tauler en avaient donné une description qui, sans avoir l'étendue et la profondeur de celle de saint Jean de la Croix, en fait voir les lignes principales (5). Sainte

(1) *Nuit obsc.*, l. II, ch. VII.
(2) *Ibid.*, ch. VIII.
(3) *Morales*, l. XXIV, ch. 6, n° 11 ; l. X, ch. 10, n° 17.
(4) *in Eccl.*, Hom. I.
(5) Voir surtout chez Tauler les passages de ses sermons sur *la foi nue*, privée de toute consolation, en particulier, le Premier sermon pour la Fête de la sainte Trinité.

Cette doctrine des Sermons se trouve résumée par les disciples de Tauler au livre des *Institutions*, ch. 12 : « Les personnes les plus spirituelles, arrivées à une plus haute contemplation, se sentent quelquefois accablées d'une si grande pauvreté au dedans d'elles-mêmes, qu'il n'y a point de mort du corps, quelque rude et cruelle qu'elle puisse être, qu'elles ne souffrissent volontiers, si c'était le bon plaisir de Dieu, pour se délivrer de cette indigence où elles se trouvent dénuées de toute consolation spirituelle. En effet cette affliction inté-

Thérèse en parle assez longuement au début de la VI^e^ Demeure avant les fiançailles spirituelles, ce qui montre à quelle époque, selon elle, apparaît généralement cette purification (1). Sainte Angèle de Foligno nous en a laissé aussi une description qui concorde tout à fait avec celle de la Nuit obscure (2). Enfin, dans presque toutes les vies de saint, qui tâchent de dévoiler le mystère de leur vie intime, on trouve, au chapitre de leurs peines intérieures et là où il est question de l'héroïcité des vertus théologales, des descriptions semblables. A des degrés divers, c'est au fond toujours la même purification de l'esprit, non seulement chez les purs contemplatifs, mais chez des actifs comme un saint Vincent de Paul; il suffit de se rappeler quelles terribles tentations contre la foi il eut pendant près de quatre ans; il écrivit le *Credo* sur un morceau de papier

rieure est un mal qui pénètre jusqu'au fond des os... et qui fait sécher de douleur... sans qu'aucune créature puisse consoler... Dieu agit de la sorte avec les élus qu'il aime... *Il les laisse souvent dans une si extrême indigence*, et dans une si grande sécheresse intérieure, *qu'ils se croient entièrement dépourvus de grâce, de foi, de charité et de toute sorte de biens.* »

(1) « Angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère. Elle se figure que, à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle se soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, surtout dans ces sécheresses, où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et où, entendant parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps. » *Château intérieur*, VI^e^ Dem., ch. 1.

(2) « Je me vois destituée de tout bien, dit la Bse Angèle, chassée de toute vertu et de toute grâce, remplie d'une multitude de vices et de vides, ce qui m'enlève toute espérance et me cache toute miséricorde. Je me considère alors comme la maison du diable, son suppôt, sa dupe et sa fille, éloignée de toute rectitude, de toute véracité, digne du dernier fond de l'enfer inférieur... Dans mon âme et dans mon corps, je ne vois que des défauts : Dieu est fermé et caché pour moi; son souvenir m'est interdit... Je ne vois, pour me sauver, ni porte ni fenêtre; il n'y a aucun remède à tant de maux et je mesure la profondeur de l'abîme où je suis tombée. » Doncœur, *Le Livre de la B. Angèle*, texte latin, p. 82. Paris. — Item *Boll. Acta Sanct.* 4 janv., ch. 2, n^os^ 39 et 40.

qu'il portait sur son cœur et qu'il pressait pour s'assurer qu'il ne consentait pas à l'obsession ; c'est en passant par ce creuset que son âme se purifia et qu'il arriva à la sainteté.

*
* *

III. — *Explication théologique de cette purification passive. Quelle est sa cause et à quelle fin est-elle ordonnée?*

En décrivant cet état, nous venons de déterminer qu'il se trouve surtout dans la partie la plus élevée de l'âme, l'esprit, et quel est son caractère essentiel, la connaissance expérimentale profonde de notre misère et de l'infinie majesté de Dieu, connaissance accompagnée d'une grande aridité spirituelle et du très vif désir de la perfection. C'est là ce qu'on peut appeler la cause matérielle et la cause formelle ou le constitutif formel de cet état. Il nous reste à voir quelle est sa cause efficiente prochaine, quel est le principe de cette contemplation obscure et douloureuse et quelle est sa fin.

Saint Jean de la Croix nous répond comme doit le faire la théologie, à la lumière de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition. C'est d'elle que nous tenons que la foi est une grâce surnaturelle de Dieu, que le Saint-Esprit est en nous avec ses sept dons ; c'est elle qui doit nous apprendre comment cette foi et ces dons arrivent à leur développement parfait.

L'auteur de la *Nuit obscure* trouve le principe de cette explication en plusieurs textes de l'Écriture ; nous noterons les principaux.

Au livre de la Sagesse (III, 6) il est dit des justes : « *Tanquam aurum in fornace probavit illos et quasi holocausti hostiam accepit illos :* Dieu les éprouve et les purifie comme l'or dans la fournaise et il les agrée comme un parfait holo-

causte. » L'or dans le creuset est purifié de toutes ses scories et l'hostie offerte en holocauste est toute consumée par le feu en l'honneur de Dieu.

Il faut un feu particulièrement intense pour transformer le charbon en diamant ; une âme de saint est comme un diamant spirituel où la lumière divine ne trouve plus aucun obstacle.

Jérémie dit aussi dans ses Lamentations (I, 13) : « *De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me :* D'en haut il a lancé dans mes os un feu qui me dévore. » Le prophète, à la lumière de ce feu qui le consume, est éclairé sur la gravité des fautes d'Israël, sur la justice du Très-Haut, sa bonté, et il lui adresse ses instantes supplications pour obtenir la délivrance.

La purification de l'âme, comme celle de l'or, se fait par le feu ; mais comme l'âme doit connaître sa misère et vouloir être délivrée de ses scories, le feu qui la purifie est aussi une lumière qui lui manifeste de plus en plus, dans l'obscurité de la foi, sa pauvreté si radicalement opposée à l'infinie richesse, et qui lui donne un très ardent amour de Dieu qui va jusqu'au mépris d'elle-même. « *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me :* Qui connaît ses égarements? pardonne-moi, Seigneur, ceux que j'ignore » (Ps. XVIII, 13). — « *Substantia mea quasi nihilum ante te :* Ma substance est comme un néant devant toi » (Ps. XXXVIII, 6). — « *Dominus ... illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium* (I Cor., IV, 5) : Dieu mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les intentions secrètes des cœurs ». Comme à la lueur d'un éclair, il illumine l'âme du juste qu'il veut purifier. Ce juste lui a dit souvent : « *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte :* Donne la lumière à mes yeux, afin que je ne m'endorme pas dans la mort » (Ps. XII, 5). — « *Deus meus, illumina tenebras*

*meas* : Seigneur, illumine mes ténèbres » (Ps. XVII, 29). — « *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Ne projicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me* : — Seigneur, crée en moi un cœur pur, et renouvelle au-dedans de moi un esprit ferme. Ne me rejette pas loin de ta face. Ne me retire pas ton esprit saint. Rends-moi la joie de ton salut, et soutiens-moi par un esprit de bonne volonté » (Ps. L, 12). — L'âme redit au Christ, pour qu'il les réalise en elle, les paroles qu'il a prononcées : « Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume partout? » (Luc, XII, 49.) Le Christ Jésus répond secrètement par sa grâce, comme s'il disait : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé », et l'amour ardent qui grandit dans l'âme purifiée est un feu qui brûle et qui consume tout ce qui ne peut être vivifié par la divine charité.

Nous souhaitons souvent aux âmes lumière et force; voici la réalisation profonde de ce souhait.

Saint Jean de la Croix ne fait que nous expliquer ces textes de l'Écriture en disant (*Nuit obscure* l. II, ch. 5) : « Cette Nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles. Les contemplatifs la nomment *contemplation infuse* et théologie mystique, où Dieu instruit l'âme en secret et en perfection d'amour, sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste. »

Reproduisant la comparaison de Huges de Saint-Victor (*in. Eccl.* Hom. I), le saint Docteur ajoute (*Nuit obsc.*, l. II, ch. 10) : « La lumière divine, qui purifie l'âme et la dispose à l'union parfaite, ressemble au feu qui purifie le bois avant de le transformer en lui. Ce feu matériel commence par dessécher ce bois, expulsant l'humidité, lui fai-

sant pleurer sa sève. Après cela, il le noircit, l'obscurcit..., lui fait répandre une mauvaise odeur, en extrait tous les éléments grossiers... Finalement il commence à l'enflammer par l'extérieur, et la chaleur le transforme en feu et le rend aussi brillant que le feu lui-même. Il en est ainsi du feu divin de la contemplation ; avant d'opérer l'union et la transformation de l'âme en soi, il faut qu'il la dégage de tous les accidents contraires. Il en extrait toutes les vilenies, la rend noire..., l'âme paraît pire, plus abominable et laide qu'elle n'avait coutume. Cette purification divine s'applique donc à éliminer toutes les humeurs vicieuses, que l'âme ne voyait pas, tellement elles étaient enracinées et assimilées ; elle ignorait leur existence et ne supposait pas la réalité d'un si grand mal en elle. Il lui paraît alors que son indignité excite l'horreur divine. »

C'est un vrai purgatoire avant la mort, dans lequel l'âme est purifiée sous l'influence, non d'un feu sensible, mais du feu spirituel de la contemplation et de l'amour. « De là vient, dit saint Jean de la Croix (*ibid.*, ch. VI, fin), qu'une âme ainsi traitée ici-bas, ou évite le lieu d'expiation de l'autre vie, ou ne s'y arrête guère, et une heure de cette souffrance au cours de la vie présente est bien plus efficace que plusieurs heures de purification après la mort. » Sur terre en effet on est purifié *en méritant* et *en grandissant dans la charité*, tandis que après la mort on est purifié sans mériter ; le temps du mérite est fini.

Cette lumière surnaturelle, qui vient de Dieu, est-elle celle de la foi infuse ? — Certainement *la foi infuse* intervient profondément ici ; l'âme y vit en effet de plus en plus de l'esprit de foi ; mais il y a en outre une influence spéciale du Saint-Esprit par le *don d'intelligence* qui correspond précisément à la foi. Comme le dit saint Jean de la Croix, « se trouvant unie à l'amour divin, l'âme n'aime plus bassement selon sa nature, mais avec la force et la

pureté de l'Esprit-Saint (1). » « Elle reçoit une façon nouvelle de considérer les choses, la lumière et la grâce du Saint-Esprit étant différentes des perceptions du sens et le divin de l'humain... C'est ainsi que cette Nuit obscure détache peu à peu l'esprit de sa façon commune de comprendre, pour l'attirer vers le sens divin tellement différent de toute conception naturelle, que l'âme se figure marcher hors de soi » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 9).

Il y a là une *pénétration nouvelle* que saint Thomas attribue au don d'intelligence : « Plus la lumière de l'intelligence est forte, dit-il, plus elle pénètre à l'intérieur de l'objet connu. Or la lumière naturelle de notre intelligence est d'une puissance finie, elle ne peut donc atteindre au-delà d'une certaine limite. Aussi l'homme a-t-il besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer plus loin, et cette lumière surnaturelle donnée à l'homme est appelée le don d'intelligence » ($II^a$ $II^{ae}$, q. 8, a. 1). On l'appelle don d'intelligence et non de raison, parce qu'il est supérieur au raisonnement et désigne l'excellence d'une connaissance simple et pénétrante comme un trait de lumière (ibid.). Tandis que la foi nous fait seulement adhérer aux vérités révélées, ce don nous les fait en quelque sorte percevoir, nous empêche de les confondre avec les inventions des hommes et d'en douter à cause des objections des incrédules (art. 2). Il perfectionne la première appréhension de ces vérités, et nous dispose ainsi à en mieux juger et à les goûter par le don de sagesse (art. 6). Il fait disparaître l'hébétude de l'esprit ; c'est de lui que parle Notre-Seigneur en disant : *Qui potest capere, capiat :* Que celui qui peut saisir, saisisse. Bienheureux ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, pour saisir l'esprit sous la lettre, la réalité divine sous les figures, les symboles,

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. IV.

les paraboles. Ce don est à la fois contemplatif et pratique, il considère les vérités éternelles en elles-mêmes et aussi en tant qu'elles sont la règle suprême de notre conduite (ibid., a. 3). C'est ainsi qu'il nous montre notre culpabilité beaucoup mieux que ne le pourrait faire l'examen de conscience le plus attentif. Il nous fait voir comme à la lumière d'un éclair le prix de la fin dernière (art. 3).

Ce don d'intelligence, dit encore saint Thomas (ibid., a. 8), purifie notre esprit des erreurs spéculatives et pratiques et de l'attache aux images sensibles. Bien plus, il est avec la foi le principe d'une haute contemplation de Dieu. « Il ne nous fait certes pas voir l'essence divine, mais il nous montre *ce qu'elle n'est pas* ; nous connaissons Dieu ici-bas d'autant plus parfaitement que nous comprenons qu'il dépasse tout ce que notre esprit peut saisir. Cette vision imparfaite appartient au don d'intelligence (1). » On s'explique par là qu'il purifie notre cœur, et corresponde à la béatitude : « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* » Avec le don de science, il nous montre de mieux en mieux que la créature la mieux douée n'est rien par soi, que Dieu seul est l'Être même éternellement subsistant, « in quo solo essentia et esse sunt idem ». — « *Ego sum qui sum* », je suis Celui qui suis, c'est là mon nom pour l'éternité » (Exod. III, 14).

(1) II^a II^ae, q. 8, a. 8 : « Haec est *munditia mentis* depuratae *a phantasmatibus et erroribus*, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia ; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, *videmus tamen quid non est* ; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, *quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via. »

Saint Thomas parle encore de même, IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6, où il montre que la contemplation infuse uniforme demande d'une certaine manière le sacrifice des sens et celui de la raison discursive : « Avant que l'âme arrive à cette uniformité (symbolisée par le mouvement circulaire uniforme, qui n'a ni principe ni fin), il faut qu'une double difformité (*difformitas*, manque d'uniformité) disparaisse. Premièrement, celle qui vient de la diversité des choses extérieures disparaît, lorsque l'âme les quitte pour se recueillir en elle-même ; ainsi commence pour elle le mouvement circulaire. Il faut ensuite écarter la deuxième « difformité », qui vient de l'acte de la raison discursive, et cela se fait quand toutes les opérations de l'âme se réduisent à une simple contemplation de la vérité intelligible. Il faut, dit Denys, une convergence ou convolution uniforme des forces de l'intelligence, pour que tout raisonnement s'arrête et l'intuition se fixe dans la contemplation d'une seule et simple vérité... Ainsi élevée au-dessus de tout objet créé, la connaissance s'arrête dans la seule contemplation de Dieu. » — Cette convolution des forces de l'intelligence, roulées comme en cornet autour de leur centre, les ferme pour ainsi dire, pendant l'oraison, aux choses extérieures et au discours, pour ne les laisser ouvertes que du côté de l'intuition simple et obscure, mais de plus en plus pénétrante, de Dieu.

Cette pénétration vient, on le voit, du don d'intelligence. C'est sa lumière infuse purificatrice, qui manifeste les replis les plus cachés de notre conscience, les secrètes intentions du cœur, et qui d'autre part nous fait pénétrer la parole de Dieu pour dépasser la lettre et en atteindre l'esprit ; c'est cette lumière qui nous fait voir combien plus que nous le pensions Dieu est supérieur à toute idée distincte que nous pouvons avoir de lui, même par révélation, comme le firmament est plus étendu que les étoi-

les qui nous le manifestent. C'est cette lumière qui nous fait découvrir vraiment que la *Déité* ou la vie intime de Dieu (ce qui fait que Dieu est Dieu) est supérieure à toute perfection analogiquement commune à lui et à nous, que la *Déité* est supérieure à l'être, à l'unité, à la vérité, à la bonté, à l'intelligence et à l'amour.

C'est la Deité même qu'il faudrait voir immédiatement pour saisir l'intime conciliation de l'immutabilité divine et de la liberté de l'acte créateur (1), de la souveraine sagesse et du bon plaisir qui semble parfois arbitraire, de la justice inexorable et de l'infinie miséricorde. Toutes ces perfections existent formellement et éminemment en Dieu, et, *loin de se détruire* en s'unissant *dans l'éminence de la Déité*, elles s'y trouvent *à l'état pur*, sans tracc aucune d'imperfection (2). Tandis que les sept couleurs de l'arc-en-ciel n'existent que *virtuellement* dans la lumière blanche, les perfections divines existent *formellement* dans l'éminence de la Déité, mais selon un mode transcendant qui reste pour nous inaccessible. *Deitas est super ens et super unum,* comme le dit Denys et le redit avec joie Cajetan dans ses élévations sur la Trinité (3). La plus

(1) Dieu aurait pu fort bien ne pas créer, il n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers ; cependant l'acte créateur, tout en étant souverainement libre, ne saurait être en Dieu un accident contingent, qui aurait pu ne pas exister ; tout ce qui est en Dieu s'identifie avec son essence absolument nécessaire et immuable. Il faudrait voir cette divine essence *sicuti est*, pour connaître l'intime conciliation de son immutabilité et de la liberté de la création.

(2) Nous avons longuement examiné cette question ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature,* 4e édition, p. 548 sqq.

(3) Cf. Cajetan, in Ia, q. 39, a. 1, n° VII : « Ad evidentiam horum, scito quod, sicut in Deo, secundum rem sive in ordine reali, est *una res non pure absoluta, nec pure respectiva,* nec mixta aut composita aut resultans ex utraque ; sed *eminentissime* et *formaliter* habens quod est *respectivi* (imo multarum rerum respectivarum) et quod est *absoluti* : ita in ordine formali seu rationum formalium, *secundum se,* et *non quoad nos* loquendo, est in Deo *unica ratio formalis,* non pure

haute spéculation théologique s'accorde ainsi parfaitement avec ce que les mystiques nous disent de la grande ténèbre : « Ce que mon âme voit, dit Angèle de Foligno, ne peut être ni conçu par la pensée, ni exprimé par la parole. *Je ne vois rien et je vois tout* ; plus ce bien infini est vu dans la ténèbre, plus il est certain et plus il excède tout... Quand l'âme voit la divine puissance, la divine sagesse et la divine volonté, comme il m'est arrivé d'une façon merveilleuse à moi-même, cela paraît moindre que ceci. Ce que je vois maintenant, c'est un tout ; pour le reste on dirait des parties... Toutes les grâces qui m'ont été accordées sont peu de choses à côté du bien infini que je vois dans la divine ténèbre (1). »

*
* *

### IV. — *Pourquoi cette lumière infuse se manifeste-t-elle comme ténèbre et fait-elle parfois tant souffrir ?*

Il y a à cela trois raisons :

La première est précisément que la Déité ou vie intime de Dieu dépasse infiniment toute image sensible et toute idée intellectuelle créée et créable ; pour la voir *sicuti est*, il faudrait qu'elle se montrât elle-même sans intermédiaire aucun (2). Et plus nous comprenons l'impuissance de toute idée créée, angélique ou humaine, à nous manifester la lumière incréée et infinie, plus celle-ci nous paraît inac-

absoluta, nec pure respectiva, *non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis* ; sed eminentissime ac *formaliter* continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit... Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. »

(1) Arnaud, *Boll. Acta sanct.* 4 janv., c. 4, n° 72-76.

(2) Cf. S. Thomas, I^a^, q. 12, a. 2 : « Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam. »

cessible, obscure, non pas d'une obscurité infra-intellectuelle comme celle de la matière, mais d'une obscurité translumineuse, celle de la vérité suprême trop intelligible pour nous. Le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit dont l'œil trop faible ne peut en supporter la splendeur. De même Dieu est un éclair intellectuel éternellement subsistant, qui paraît obscur à toute intelligence créée, humaine ou angélique, tant qu'elle n'est pas surélevée et fortifiée par la lumière de gloire, que reçoivent les élus dans la patrie.

« Plus la lumière naturelle est vive, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, l. II, ch. v), plus elle offusque et aveugle la prunelle du hibou ; plus nous voulons regarder le soleil en face, plus la puissance visuelle est affaiblie et plus les yeux impuissants s'emplissent de ténèbres. Il en est ainsi de la contemplation avant la purification complète de l'âme ; en l'envahissant, elle l'emplit de ténèbres spirituelles... Sans doute la réalité n'est pas telle, mais tel est l'effet produit sur notre faible entendement ; il ne peut s'élever à une telle hauteur et l'immense rayonnement divin l'aveugle. »

« Ce qui semble incroyable, c'est que la lumière surnaturelle et divine obscurcit d'autant plus l'âme qu'elle est particulièrement claire et pure, tandis qu'elle l'obscurcit moins en étant moins claire. Cela se comprend parfaitement si nous nous rappelons cette vérité formulée par Aristote : *les choses divines sont d'autant plus obscures pour nous qu'elles sont plus intelligibles et plus lumineuses en elles-mêmes* » (*Ibid.*, ch. VIII). — Notre connaissance naturelle vient en effet des choses sensibles, dans le miroir desquelles elle atteint d'en bas et fort imparfaitement les choses purement spirituelles. Cette affirmation : « le soleil existe », est pour nous plus claire que cette autre : « Dieu est », et pourtant *en soi* Dieu seul est l'Être même éternellement subsistant. Le temps nous paraît chose plus claire que l'éternité, et cependant en soi l'instant qui fuit est à peine

intelligible en comparaison du *nunc stans*, de l'*instant immuable* de l'éternité, pendant lequel Dieu possède toute à la fois, *tota simul*, sa vie sans commencement ni fin. Les décrets providentiels les plus obscurs pour nous sont les plus lumineux en eux-mêmes; la Passion du Sauveur, qui fut l'heure la plus ténébreuse et la plus déconcertante pour les Apôtres, a été celle de la plus grande victoire du Christ sur le démon et sur le péché, victoire bien supérieure à celle remportée sur la mort le jour de la résurrection. Ce miracle éclatant n'est que le signe qui confirme le *Consummatum est* du Vendredi Saint.

C'est pourquoi sainte Thérèse avait d'autant plus de dévotion aux mystères révélés qu'ils étaient plus cachés; par son intense charité elle aimait et goûtait de préférence ce qu'il y a de plus obscur et de plus mystérieux dans la foi, ce qui est incomparablement supérieur à toutes les évidences rationnelles et à toute formule exprimable. Ainsi encore ce qu'il y a de plus génial dans la doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas sur l'efficacité transcendante de la causalité divine « qui opère en nous le vouloir et le faire », sera toujours ici-bas enveloppé de mystère, mais d'une obscurité sublime qui est à l'antipode de celle de l'incohérence ou de l'absurde.

Plus les choses surnaturelles sont élevées, simples et immuables, plus elles paraissent obscures à notre connaissance qui part d'habitude des choses sensibles, multiples, composées et changeantes.

Or la lumière infuse du don d'intelligence est du même ordre que ces objets surnaturels qu'elle nous fait pénétrer; comme eux elle paraît obscure, et pourtant c'est elle qui nous donne l'esprit de la parole divine, et nous fait entrer dans la hauteur et la simplicité de Dieu.

« Quand le divin rayon de la contemplation entre dans l'âme, dit saint Jean de la Croix, il l'envahit de clarté,

mais comme il dépasse la nature de l'âme, il l'obscurcit, lui enlève toutes ses perceptions et affections naturelles, alors qu'elle les saisissait auparavant grâce à la lumière naturelle. De ce fait, non seulement il la laisse dans l'obscurité, mais vide aussi selon ses puissances et ses appétits spirituels ou naturels. En la laissant vide et obscure, il la purifie et la remplit de divine lumière spirituelle, sans que l'âme s'en doute et alors qu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. Ainsi un rayon de soleil, tout en traversant une chambre, *reste invisible*, s'il est pur et ne rencontre rien... Mais dès que cette lumière spirituelle rencontre quelque chose où elle puisse se réfléchir, c'est-à-dire une perfection spirituelle perceptive à l'âme, un atome à peine appréciable, ou un jugement sur ce qui est vrai ou faux, l'âme le voit aussitôt et le comprend beaucoup plus clairement qu'avant d'avoir été placée dans cette obscurité » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. VIII). Saint Thomas fait une remarque analogue à propos de l'inspiration ou illumination qui nous vient des anges (1).

Une deuxième raison pour laquelle cette divine lumière paraît obscure et fait parfois beaucoup souffrir, c'est l'impureté de notre âme. « *Oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis* », disait saint Augustin : aux yeux malades la lumière est insupportable, elle qui est si agréable aux yeux sains. « Une telle peine, remarque saint Jean de la Croix, est très vive pour l'âme encore impure, quand elle

(1) Il note que souvent les hommes n'ont pas conscience d'être éclairés par les anges (I^a^, q. III, a. 1, ad 3^um^) : « Operatio intellectus et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo, *ex parte rei intellectae* et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, *ex parte principii*, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari. »

est formellement envahie par cette lumière purificatrice. Car cette pureté qui s'attaque aux impuretés pour les chasser, fait si bien voir à l'âme combien elle est souillée et misérable, qu'elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. v). Il y a certaines vérités que nous ne voulons pas entendre, nous ne permettons pas qu'on nous les dise ; si Dieu veut efficacement nous conduire à la perfection, il viendra lui-même nous les faire entendre, dussions-nous en souffrir terriblement.

Enfin, autre souffrance, pendant les tentations concomitantes, qui s'élèvent alors contre la foi, l'espérance et la charité, tout en faisant des actes héroïques de ces vertus, *actes simples, directs* souvent inaperçus, l'âme se demande si elle ne consent pas à ces tentations ; elle s'égare en ses raisonnements au point de penser qu'elle est abandonnée de Dieu ; il lui semble qu'elle ne l'atteindra jamais et elle en souffre d'autant plus qu'elle l'aime davantage (1). Il y a en elle, ainsi que dans les âmes du purgatoire, comme un flux et un reflux ; portée vers Dieu par tout l'élan de son amour, elle se sent repoussée par tout ce qu'elle constate de misère en elle, et craint beaucoup d'offenser celui qu'elle veut aimer par-dessus tout.

On prévoit quels sont les effets d'une pareille purification, les trois vertus théologales y grandissent considérablement ; elles sont dans la nécessité de faire souvent des actes héroïques pour surmonter la tentation ; par là elles s'enracinent très profondément dans l'âme et se purifient de tout alliage, comme nous le montrerons plus tard. Les dons qui accompagnent ces hautes vertus, grandissent aussi à proportion.

Saint Jean de la Croix a admirablement exprimé l'état de délivrance de l'esprit purifié, lorsqu'il dit : « Ne goû-

(1) Voir la *Vie* du Père Surin.

tant rien, ne comprenant rien en particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il se trouve disposé à tout pénétrer, réalisant ainsi mystiquement en lui la parole de saint Paul : « *Nihil habentes et omnia possidentes* (II ad Cor., VI, 10) : n'ayant rien et possédant tout ». Une telle béatitude était due à une telle pauvreté d'esprit » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. VIII).

Enfin « le feu spirituel de l'amour s'allume dans l'âme en cette nuit de contemplation douloureuse, comme le feu matériel prend au bois... Il s'agit d'une ardeur qui s'allume dans l'esprit, lorsque l'âme accablée de peines est très vivement blessée d'amour divin... Comme c'est *un amour infus*, il est plus passif qu'actif et engendre ainsi dans l'âme une forte passion sous l'action divine... C'est ainsi qu'elle en arrive à accomplir réellement le premier précepte, qui exclut tout ce qui resterait d'amour-propre humain : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. XI).

Cette vive flamme d'amour est bien ici-bas l'épanouissement normal de la charité, dans une âme pleinement fidèle; c'est, dans l'obscurité et la souffrance, « in hac lacrymarum valle », le prélude de la vie éternelle, « *inchoatio vitae æternae* » (1). On s'explique alors que l'âme ainsi purifiée, de façon très méritoire, par ce feu spirituel intérieur, puisse, sans s'arrêter au purgatoire où l'on ne mérite plus, passer immédiatement de la terre au ciel (2). Tel est

(1) II$^{a}$ II$^{æ}$, q. 24, a. 3, ad 2$^{um}$ ; I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 69, a. 2 ; *de Veritate*, q. 14, a. 2.

(2) Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. VI, fin. Nul ne fait de purgatoire après la mort que par sa faute, pour avoir négligé des grâces précieuses; s'il y avait été fidèle, il aurait été purifié dès ici-bas en méritant selon l'ordre établi par la Providence pour les âmes pleinement généreuses.

l'ordre parfait voulu par Dieu, pour les justes toujours plus dociles dans l'épreuve comme dans la consolation, qui ne cessent de marcher vers Lui, et qui se disposent par là à être fidèles au rendez-vous fixé par Lui sitôt après la mort. En cet instant même ils entreront dans la patrie et recevront la récompense, la béatitude même de Dieu. Alors non seulement les plus hautes aspirations de notre nature seront comblées et dépassées, mais les vifs désirs surnaturels suscités pendant la nuit de l'esprit seront pleinement assouvis : « *Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua* » (Ps. XVI, 15) (1).

Rome. Angelico.

fr. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

(1) Dans un travail récent, *Unidad especifica de la contemplacion cristiana* (extrait de la *Ciencia Tomista* 1926), p. 15-20, le Père Ign. G. Menéndez-Reigada, O. P., en montrant que la contemplation chrétienne est *essentiellement surnaturelle et infuse*, très supérieure par là à la contemplation acquise, soit philosophique, soit théologique, fait bien voir la nécessité de la purification passive de l'esprit. Il y a, dit-il, dans l'esprit qui n'est pas encore assez surnaturalisé, comme un sédiment ou un dépôt. *Ce sédiment naturel* est une évidence *apparente* des vérités surnaturelles, évidence qui provient, soit des symboles sensibles qui les expriment, soit des raisonnements bien ordonnés qui s'efforcent de nous les traduire. Or cette évidence n'est que subjective, les mystères de la foi sont obscurs, inévidents. Dans la purification passive de l'esprit, le don d'intelligence nous le fait entendre de mieux en mieux, il montre combien l'objet de la *pure foi* est supérieur à la lumière des symboles sensibles, ou à celle des raisonnements humains. Il semble alors aux âmes ainsi purifiées que la foi leur manque ; *elles perdent seulement l'appui naturel* d'une certaine *évidence naturelle*, qui se mêlait à leur acte de foi surnaturelle. Ainsi la foi est purifiée de cet alliage, de ce sédiment naturel, et de plus en plus elle adhère aux mystères dans leur surnaturalité essentielle, pour le très pur motif formel de la révélation divine, motif tout surnaturel, inaccessible à la raison, motif qui se fait croire lui-même, puisque, par un seul et même acte, nous croyons à Dieu révélateur, en adhérant à ce qu'il révèle. *Credimus Deo et credimus Deum, uno et eodem actu* (essentialiter supernaturali). Cf. II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 2, a. 2, c. et ad 1.

# L'union transformante

Saint Jean de la Croix a-t-il écrit pour tout le monde? A cette question qu'on a résolue de manières bien diverses, — on le conçoit aisément, maintenant que le Saint est déclaré Docteur de l'Église universelle, — on ne peut donner une réponse trop étroite. Si sa doctrine ne regarde qu'un petit nombre d'âmes privilégiées, marchant par une voie de faveurs divines particulières, il paraîtrait quelque peu singulier de le faire regarder *par tous* comme un grand guide de la vie spirituelle.

On pourrait dire que l'on retrouve au moins dans ses écrits des éléments de vie spirituelle qui regardent tous les chrétiens s'adonnant à la perfection : telle, par exemple, la mortification des passions dont il a si magistralement traité dans le livre I de la *Montée*. Mais, de l'aveu de tous, ce n'est pas là ce qu'il y a de typique dans l'œuvre du Saint. Ne serait-il le Docteur de tous qu'en tant qu'ayant touché des éléments communs de la vie spirituelle, sans que la synthèse particulière qu'il en a faite regarde aucunement la généralité des fidèles?

Nous ne le croyons pas. Et dans cette étude où nous devons analyser et définir l'état que le Saint a marqué comme le terme de la vie spirituelle, qu'atteint l'âme après la longue nuit, active et passive, des sens et de l'esprit, nous désirons montrer que c'est là un état qui, au

moins de quelque façon, regarde toutes les âmes. Toutes, à coup sûr, ne sont pas appelées à le participer dans la même plénitude, sous la même modalité typiquement contemplative qu'il revêt dans les descriptions du Saint; mais nous croyons que dans toute âme arrivée à la perfection plénière, le fond de cet état d'union transformante, ce qui en fait la substance, se retrouve. C'est là ce qui permet au Saint de s'énoncer au sujet de l'état décrit d'une façon si générale, si absolue.

Pour que l'on ne se méprenne nullement sur la portée de notre pensée, nous dirons ici clairement ce que nous croyons devoir répondre à la question posée au début de cet article. Le Saint, — et nous en dirions de même de la plupart des auteurs spirituels Carmes Déchaussés qui forment son école, — écrit directement pour les âmes appelées à la vie contemplative, mais non uniquement. D'autre part, le mode de vie contemplative qu'il décrit et étudie est celui d'une âme qui marche par les sommets. Il ne perd néanmoins nullement de vue, et le rappelle assez fréquemment, que les états décrits, tout en restant substantiellement les mêmes, peuvent se retrouver chez les diverses âmes revêtus de modalités bien diverses et participés à des degrés bien différents.

Rien dans sa doctrine ne met mieux cette vérité en lumière que la manière dont il a traité de l'union transformante, qui forme d'ailleurs dans son œuvre la clef de voûte de tout le système, le centre qui conditionne et commande toutes les avenues. Mais dès lors, nous comprendrons que les voies menant à cette union sont, dans les descriptions du Saint, également celles d'une âme marchant par les sommets de la voie contemplative, mais se retrouveront chez d'autres âmes participées selon des modalités différentes. La terrible nuit de l'esprit par exemple, décrite dans le livre de la *Nuit obscure*, est celle

d'une âme qui passe par les cimes les plus élevées de la vie contemplative; d'autres âmes, appelées à une vie moins caractérisée par la contemplation, subiront la purification passive sous un mode différent, mais qui participera toujours, croyons-nous, de quelque façon à l'état décrit par le Saint. Toutes les âmes peuvent donc tirer profit de la lecture et de l'étude de l'œuvre de saint Jean de la Croix.

Il est donc souverainement important pour ce travail, après avoir montré le rôle central que joue dans l'œuvre du Saint l'union transformante, de dégager ce qui en fait le fond, la substance, de tout ce qui forme ses modalités accidentelles, de tout ce qui n'en varie que le degré, ou la forme plus ou moins typiquement contemplative.

*
* *

### *L'Union transformante centre de perspective dans la doctrine du Saint.*

Remarquons donc d'abord brièvement que l'union transformante est bien le point principal et central dans toute la doctrine du Saint. A vrai dire, cela ne peut faire difficulté. Déjà dans la vignette qui orne le livre de la *Montée*, tout converge vers le sommet de la montagne où se goûte l'éternel festin dont jouit l'âme transformée. Mais bien plus clairement encore le texte nous le dira. L' « argumento », placé en tête de la *Montée*, nous apprend que les strophes résumant la doctrine de l'ouvrage contiennent : « la manière de *monter jusqu'au sommet* de la montagne qui est l'état de perfection que nous nommons ici union de l'âme avec Dieu (1). » Les strophes elles-mêmes

(1) *Subida*, Argum. ; — t. I, p. 27. Nous citons et traduisons l'édition critique du P. Gerardo, C. D. (Tolede, 1912).

portent en sous-titre : que l'âme « y chante l'heureuse fortune qui lui échut de *passer par la nuit obscure* de la foi, dans le dépouillement et la purification d'elle-même, *jusqu'à l'union d'amour* (1) ». Les premières paroles du *Prologue* nous rappellent aussi : que l'âme passe par la nuit obscure que l'on va décrire « pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite d'amour divin (2) ». Et l'on n'a qu'à feuilleter les chapitre du livre pour voir rappelé partout comme un *leit-motiv* : il s'agit d'amener l'âme à l'union divine. Le Saint a même tellement besoin de la notion d'union divine pour pouvoir exposer avec clarté la doctrine de la *Nuit*, c'est-à-dire de la voie qui mène à l'union, qu'il trouve *nécessaire* (3) de rompre le fil de son exposé pour nous en donner une idée succincte. Le livre de la *Nuit obscure* ne formant pas un ouvrage distinct de la *Montée*, on comprend que la notion d'union y tiendra le même rôle central. La *Vive Flamme*, consacrée presque entièrement à l'étude de l'union, fait dans le commentaire de la strophe 3 une longue et remarquable digression où se retrouve condensé tout le principal de la doctrine de la *Nuit*, mais, l'auteur le remarque, c'est encore pour aider l'âme à ne point s'arrêter sur le chemin de l'union (4). Quant au *Cantique*, il ne fait que toucher les états inférieurs de la vie spirituelle, pour s'arrêter quelque peu aux fiançailles spirituelles, qui sont la frontière de l'union, et s'adonner ensuite longuement à l'étude de l'union transformante.

Nous n'avons pas cru inutile d'insister quelque peu sur ce point, car si d'une part il explique pourquoi nous trouverons des renseignements sur l'union transformante non seulement dans les endroits qui en traitent *ex professo*,

(1) *Subida*, Canciones ; — t. I, p. 27. — (2) *Subida*, Prologo ; — t. I, p. 29. — (3) *Subida*, l. II, c. 3 ; — t. I, p. 109 : « parece me será necesario ». — (4) *Llama*, str. 3, § 4 ; — t. II, p. 443.

mais encore disséminés au milieu de l'étude de la *Nuit*, il nous rappelle de plus l'étroite dépendance où se trouve tout l'exposé de la *Nuit* vis-à-vis de l'union. Ceci nous aiderait à saisir par exemple la manière dont le Saint a parlé de la contemplation dans les livres de la *Montée* et de la *Nuit* : il l'a étudiée à peu près exclusivement sous l'angle de « moyen conduisant à l'union ». Son œuvre, il ne faut pas le perdre de vue, est bien plus un traité de l'union qu'un traité de la contemplation.

Esprit intuitif et synthétique, le Saint, guidé d'ailleurs par son expérience mystique personnelle, a saisi avec profondeur et netteté la nature de cet état sublime d'union transformante, qui équivaut pour lui au sommet de la perfection chrétienne ; puis, se plaçant devant le problème des moyens qui y mènent l'âme, il a vu dans son intelligence pénétrante les conséquences se dérouler avec une logique parfaite, nous allions dire impitoyable.

Quel est donc cet idéal si nettement aperçu par le Saint et en vue duquel il réclame le dépouillement total et absolu de tout le créé?

*
* *

*L'Union transformante épanouissement parfait de la grâce des vertus et des dons.*

Nous venons de rappeler que saint Jean de la Croix identifie l'union transformante avec l'état de perfection spirituelle ; et c'est là le point que nous voudrions à présent étudier à fond et en détail.

Rappelons d'abord deux textes, cités dans un travail antérieur (1), qui l'affirment d'une façon générale. Tous

(1) *L'union de transformation dans la doctrine de S. Jean de la Croix.* Cf. *Vie Spirituelle*, Suppl., mars 1925. Dans cette étude nous démon-

les deux nous viennent de la *Vive Flamme*. Le premier nous dit que « la *vie spirituelle parfaite* (vida espiritual perfecta)... est la possession de Dieu par l'union d'amour (1) » ; l'autre désigne l'union transformante du nom d' « *état parfait de vie spirituelle* (2) ». Aussi le Saint a-t-il remarqué que cet état d'union transformante ou de mariage spirituel, — car ce sont là des termes équivalents, — « est œuvre de perfection et ne se réalise donc que peu à peu dans la mesure de celle-ci (3) ». Autre part encore, le Saint nous parle de la « perfection évangélique grâce à laquelle elles (les âmes) rencontrent le Bien-Aimé dans l'union d'amour (4) ».

Cet état sublime serait-il donc simplement l'épanouissement parfait de la vie spirituelle?

Il devrait en ce cas coïncider avec la maturité parfaite de la grâce et de la charité, des vertus et des dons.

Or un passage du *Cantique* est particulièrement clair à cet égard. Le Saint, nous parlant du cellier intérieur, explique : « Nous pouvons dire que ces celliers sont au nombre de sept et on les occupe tous quand on possède parfaitement les dons de l'Esprit-Saint, de la manière dont l'âme est capable de les recevoir (5). » Notons ce premier point : les dons du Saint-Esprit, possédés en perfection, mettent l'âme dans le septième cellier. Or voici qu'un peu plus bas ce septième cellier est identifié avec l'état d'union transformante : « Il faut savoir que beaucoup d'âmes

trions que, pour le Saint, l'union transformante appartient au plein développement de la vie de la grâce ; que l'évolution normale de la vie spirituelle conduit à ce terme ; que ce terme est objet de mérite. Nous y faisions remarquer, qu'en établissant le caractère normal de l'union transformante, nous l'envisagions « directement bien que non exclusivement comme une union habituelle » (p. 130).

(1) *Llama*, str. 2 : — t. II, p. 426. — (2) *Ibid.*, p. 427. — (3) *Cantico*, str. 23 ; — t. II, p. 283. — (4) *Cantico*, str. 25 ; — t. II, p. 291. — (5) *Cantico*, str. 26 ; — t. II, p. 297.

arrivent et entrent dans le premier cellier, chacune d'après la perfection de l'amour qu'elle possède, mais il en est peu qui atteignent en cette vie le dernier cellier, plus intérieur; car là est déjà réalisée l'union parfaite avec Dieu que l'on nomme mariage spirituel (1). » Ceci est parfaitement net.

La connexion existant entre la grâce, la charité et les autres vertus surnaturelles, et les dons, nous permettrait déjà d'inférer que l'épanouissement parfait de ces divers éléments de la vie surnaturelle coïncide avec l'admission de l'âme au mariage spirituel, mais d'autres textes du Saint nous l'apprendront directement. Ainsi la strophe 24 du *Cantique* nous rapporte que les vertus parfaites et héroïques supposent l'âme arrivée à l'état d'union parfaite. Parlant du lit nuptial, « l'âme le nomme fleuri, parce qu'en cet état les vertus de l'âme sont héroïques et parfaites, *ce qui n'était pas possible jusqu'à* ce que le lit se trouvât fleuri dans la parfaite union avec Dieu (2) ». Même nous trouvons affirmé que la perfection de la charité ne peut s'atteindre que dans cet état de transformation : « Jamais l'amour n'atteint la perfection tant que les amants ne s'unissent au point que l'un se transforme en l'autre (3). » Un autre texte met bien en lumière la connexion existant entre la charité et les dons : « Plus l'âme est pure et dépouillée dans sa foi vive et parfaite, plus elle possède de charité infuse par Dieu; et plus elle a de charité, plus l'Esprit-Saint l'illumine et lui communique ses dons, de sorte que la charité est la cause et le moyen de cette communication (4). » Un autre encore marque la connexion existant entre la perfection spirituelle et l'achèvement des vertus et des dons, tout en insi-

(1) *Cantico*, str. 26; — t. II, p. 298. — (2) *Cantico*, str. 24; — t. II, p. 286. — (3) *Cantico*, str. 11; — t. II, p. 219. — (4) *Subida*, l. II, c. 27; — t. I, p. 253.

nuant que cette perfection entraîne une union intime avec l'Époux : « De même que les fleurs matérielles sont enlacées dans la guirlande (qu'elles doivent composer) à mesure qu'on les cueille, ainsi à mesure que les fleurs spirituelles des vertus et des dons s'acquièrent, elles se fixent dans l'âme : et *une fois leur acquisition achevée*, la guirlande de la perfection est également achevée dans l'âme ; ce dont elle se réjouit ensemble avec l'Époux (1). » Voici enfin réunis la charité parfaite avec les vertus et les dons parfaits rendant l'âme Épouse et Reine ; c'est une interprétation du verset : *Astitit Regina... circumdata varietate* : « Ce qui revient à dire : elle se trouvait à votre droite vêtue d'amour parfait et entourée d'une variété de vertus et de dons parfaits (2). » Déjà l'état d'union se précise quelque peu, mais n'y aurait-il rien de plus caractéristique?

Les textes où saint Jean de la Croix a parlé de l'union transformante comme d'une divinisation de l'âme sont particulièrement abondants, au point de rendre les citations superflues ; mais étudions de près la nature de cette divinisation. Déjà la grâce nous divinise, puisque, selon l'apôtre, elle nous rend « participants de la nature divine (3) » ; mais ici c'est l'étendue de cette divinisation qu'il importe de noter ; elle déborde l'essence de l'âme et les puissances, c'est jusque dans son action que l'âme est dite divinisée.

Comment faut-il entendre cette divinisation complète de l'âme?

Un texte admirable de la *Vive Flamme* nous renseignera ici. Malgré sa longueur, vu son importance, il nous faut le citer intégralement, pour l'étudier ensuite : « Puisque tout

(1) *Cantico*, str. 30 ; — t. II, p. 320. — (2) Ibid., 321. — (3) II Petri, I, 4.

être vivant, au dire des philosophes, vit par son opération, l'âme donc, ayant toute son opération en Dieu par l'union qu'elle a avec Dieu, vit de la vie de Dieu : ainsi elle a changé sa mort en vie, c'est-à-dire sa vie animale en vie spirituelle. Car l'entendement, qui avant cette union comprenait d'une manière naturelle par la force et la vigueur de sa lumière naturelle, par la vie des sens corporels, est mû et informé à présent par un autre principe plus élevé qui est la lumière surnaturelle de Dieu, tandis que les sens sont relégués. Ainsi, il s'est changé en divin, car, par l'union, l'entendement propre et celui de Dieu en sont devenus un seul. Et la volonté, qui jadis aimait d'une façon basse et morte et avec sa seule affection naturelle, s'est à présent changée en vie d'amour divin, car, mue par la force et la vertu de l'Esprit-Saint, en qui elle vit une vie d'amour, la volonté aime d'une manière élevée et avec une affection divine ; car, grâce à cette union, la volonté de Dieu et celle de l'âme ne font plus qu'une seule volonté. La mémoire, qui laissée à elle-même ne percevait que les seules figures et images de créatures, grâce à cette union est changée au point de pouvoir garder dans son esprit les années éternelles dont parle David. L'appétit naturel, qui ne possédait aptitude et force que pour goûter la saveur de la créature, qui engendre la mort, se trouve adaptée à présent au goût et à la saveur du divin, mû et satisfait à cette heure par un autre principe où il puise vie plus abondante, à savoir : la jouissance de Dieu. Et finalement, tous les mouvements et opérations et inclinations, que l'âme recevait jadis du principe et de la force de sa vie naturelle, sont en cette union changés en mouvements divins, morts quant à l'opération de l'inclination propre, et vivants en Dieu. Car l'âme, devenue à présent vraie fille de Dieu, est mue en tout par l'Esprit de Dieu, comme l'enseigne saint Paul en ces termes : Ceux qui

sont mus par l'Esprit de Dieu sont les fils du même Dieu (1). » Dans toute l'œuvre du Saint nous ne connaissons point de texte qui mette mieux au jour la vie de l'âme transformée. Regardons-le d'un peu plus près.

L'âme acquiert donc ici une vie nouvelle, une vie divine. Dans le *Cantique* on nous dira avec saint Paul « que c'est le Christ qui vit en elle (2) ». Elle vit de la vie de Dieu parce que toutes ses opérations sont en Dieu, du fait *qu'elle Lui est unie*. Et le Saint explique, en passant en revue les diverses opérations et inclinations de l'âme. L'entendement, jadis mis en branle par les opérations des sens, est mû à présent par la lumière surnaturelle de Dieu : il est comme devenu un même entendement avec Dieu, *du fait de l'union*. De même la volonté, mue par le Saint-Esprit, aime d'un amour divin, car *du fait de l'union* elle est une seule volonté avec celle de Dieu. La mémoire se souvient des années éternelles *grâce à l'union*. L'appétit naturel de l'âme est également mû par Dieu et devient comme un appétit de Dieu, parce qu'il Lui est uni. Le Saint résume : mouvements et inclinations, tout est divin, et il conclut : voilà l'âme devenue vraie fille de Dieu, car *elle est mue en tout par l'Esprit-Saint* (3). C'est la vie sous le régime habituel des dons, c'est ce qu'on a appelé la vie mystique.

La vie nouvelle de l'âme transformée est donc divine parce que le principe moteur de toutes ses opérations est Dieu lui-même: et il en est ainsi parce qu'elle est étroitement unie à Dieu selon tous ses appétits et ses puissan-

(1) *Llama*, str. 2; — t. II, p. 426-7.
(2) *Cantico*, str. 12; — t. II, p. 224.
(3) Les textes que nous amènerons au début de la dernière partie de cet article feront voir que l'expression « *mue en tout* par l'Esprit-Saint » ne doit pas se prendre dans un sens trop absolu. Aussi préférons-nous dire que l'âme est sous la motion devenue ordinaire de l'Esprit-Saint.

ces. Le fond d'où naît cette efflorescence de vie divine est donc une union particulièrement étroite qui rend les puissances de l'âme pour ainsi dire une même chose avec Dieu. Aussi le Saint ne craint-il pas de poursuivre avec une force singulière : « De sorte que, selon ce qui a été dit, l'entendement de cette âme est entendement de Dieu, et sa volonté est volonté de Dieu, et sa mémoire, mémoire éternelle de Dieu, et sa jouissance, jouissance de Dieu. Et la substance de l'âme, bien qu'elle ne soit pas substance de Dieu, car elle ne peut se convertir substantiellement en Lui, unie à Lui comme elle l'est ici, et absorbée en Lui, est Dieu par participation de Dieu (1). »

Ne trouverions-nous rien de plus au sujet de cette union mystérieuse, si vraiment transformante?

Ne serait-elle au fond rien d'autre qu'une union de conformité entre deux volontés, l'une divine, l'autre humaine?

Le Saint nous a dit nettement qu'il y a plus. Dans sa *Vive Flamme* il s'est plu à marquer la différence entre l'union de conformité absolue et l'union du mariage spirituel : « Ici, dit-il, il s'agit de bien noter la différence qu'il y a entre posséder Dieu en soi seulement par grâce et le posséder de plus par union, car l'un c'est s'aimer bien, mais l'autre c'est de plus se communiquer : la différence est aussi grande qu'entre les fiançailles et le mariage. Dans les fiançailles il n'y a qu'un « oui » mutuel, et une seule volonté des deux parties..., mais dans le mariage il y a de plus communication des personnes et union... Ni plus ni moins, quand l'âme en est arrivée à une telle pureté en elle-même et dans ses puissances que sa volonté se trouve très pure et purifiée de tout goût et appétit étranger, tant dans la partie inférieure que dans la supérieure, et qu'à ce sujet elle a donné entièrement

(1) *Llama*, str. 2 ; — t. II, p. 427.

son consentement à Dieu, alors la volonté de Dieu et celle de l'âme devenues une par un consentement prompt et libre, l'âme en est arrivée à atteindre Dieu par grâce et volonté, et c'est là tout ce qu'elle peut à l'aide de sa volonté et de la grâce. Ce qui veut dire que Dieu a répondu à son « oui » à elle, par le « oui » vrai et entier de sa grâce. Et c'est là un état élevé de fiançailles spirituelles de l'âme avec le Verbe de Dieu, et là l'Époux lui confère de grands dons et la visite maintes fois amoureusement; et l'âme y reçoit de grandes faveurs et jouissances (1). » Nous avons donc bien ici l'union de parfaite conformité, union qui est déjà une très haute perfection. C'est déjà une certaine plénitude de grâce, car « Dieu a répondu à son « oui » à elle par le « oui » vrai et entier de sa grâce ». L'âme, par sa propre activité, même aidée de la grâce, ne peut monter plus haut : « c'est là tout ce qu'elle peut à l'aide de sa volonté et de la grâce. » Mais, nous le verrons un peu plus bas, il y a une plénitude de grâce plus parfaite encore, une donation totale de l'âme à Dieu qui ne soit pas seulement voulue, mais de plus *effective*; seulement pour en arriver là, — et c'est affirmer sous une autre forme la nécessité de la purification passive, — il faut que Dieu lui-même prépare l'âme : « Pourtant (ces grâces des fiançailles) ne sont rien en comparaison de celles du mariage, car tout cela n'est que disposition pour l'union du mariage... l'âme a besoin d'autres dispositions positives de la part de Dieu, de ses visites et de ses dons qui la purifient davantage et l'embellissent et la subtilisent afin de la préparer décemment à une union tellement élevée. Et ce pendant le temps passe, pour les unes plus, pour d'autres moins (2). » L'union du mariage se distingue donc de l'union de conformité; des fiançailles au

(1) *Llama*, str. 3, § 3; — t. II, p. 441. — (2) Ibid., p. 442.

mariage il y a un pas à faire ; l'âme est préparée à la transformation par Dieu lui-même, et celle-ci s'accomplit par une communication mutuelle.

Une strophe du *Cantique* nous renseignera davantage sur la nature de cette mutuelle communication ou tradition. « Dans cette strophe, dit le Saint, l'Épouse raconte la tradition qui eut lieu de part et d'autre dans ce mariage spirituel... (1) ». Et l'âme raconte comment Dieu lui donna son amour et lui révéla ses secrets ; ensuite comment Il lui donna à boire le breuvage de la théologie mystique. C'est là ce que Dieu donne en se livrant. Puis « sous l'influence de ce breuvage divin et suave, par lequel l'âme, comme nous l'avons dit, s'imbibe de Dieu, l'âme se livre avec sa pleine volonté et avec grande suavité tout entière à Dieu, désirant être toute sienne et n'avoir en elle plus rien qui ne soit à Lui pour toujours. Quand Dieu cause cette union en elle, il lui confère également la pureté et la perfection qu'elle comporte. Voilà pourquoi il la transforme en lui-même, la rend totalement sienne et la vide de tout ce qui la tient éloignée de Dieu. Il s'ensuit qu'elle est à Dieu tout entière, non seulement selon la volonté, mais aussi en réalité, *sans rien excepter*, tout comme Dieu s'est donné entièrement et librement à elle (2). »

Ceci demande quelque explication, mais nous y trouverons l'occasion de mieux exposer le rôle des dons et des vertus surnaturelles dans l'union transformante. Rappelons-nous, selon la doctrine du Saint, que l'âme, pour atteindre l'union, doit se vider de toute imperfection, « ce qui doit s'entendre non seulement de ce qui répugne (à Dieu) selon l'acte, mais encore selon l'*habitus* ; de sorte que non seulement les actes volontaires imparfaits ont à

(1) *Cantico*, str. 27 ; — t. II, p. 305. — (2) Ibid., p. 306.

disparaître, mais que de plus les *habitus* de n'importe quelle imperfection doivent être annihilés (1) ». L'âme peut s'en être détachée complètement selon la volonté, et néanmoins en conserver encore quelque reste dans son fond; d'où des premiers mouvements qui l'entraînent encore vers le mal. Aussi, « l'âme, pour spirituelle qu'elle soit, tant qu'elle n'a pas atteint l'état de perfection dont nous parlons, garde toujours un petit troupeau d'appétits et de petits goûts, et d'autres imperfections, tant naturels que spirituels, et elle court après eux pour les apaiser, les suivre et les satisfaire (2) ». Mais à présent tout cela disparaît; « toutes ses paroles, ses pensées, ses actions sont de Dieu et dirigées vers Dieu, et les imperfections de jadis ont disparu (3) ». A tel point que « pour autant que l'âme peut le remarquer, elle n'a pas même de premiers mouvements qui aillent à l'encontre de la volonté de Dieu (4) ». C'est le triomphe complet des vertus dans l'âme, grâce à elles la demeure de l'âme est complètement pacifiée : « En cet état les vertus s'entrelacent, s'unissent, se fortifient et s'ajustent pour donner à l'âme sa perfection achevée, en se soutenant mutuellement, à tel point qu'il ne reste dans l'âme aucune porte ouverte, aucune faiblesse dont le démon puisse profiter pour entrer, ou par où une chose quelconque de ce monde puisse venir l'inquiéter ou la molester. Libre de tout ennui du côté des passions naturelles et délivrée comme elle l'est ici des soucis temporels, elle jouit en sécurité et quiétude de la participation de Dieu (5). »

(1) *Subida*, l. II, c. 4; — t. I, p. 112. — (2) *Cantico*, str. 26; — t. II, p. 303. — (3) *Cantico*, str. 28; — t. II, p. 311. — (4) *Cantico*, str. 27; — t. II, p. 307. — (5) *Cantico*, str. 24; — t. II, p 287.

Néanmoins il arrive que même chez l'âme transformée cette belle paix disparaisse pour faire place à des tourments qui feraient croire à un retour de la nuit obscure. Cet état de souffrance pourtant n'est pas connaturel à l'état d'union transformante : c'est là, somme toute,

Voyons maintenant les dons à l'œuvre. C'est tout d'abord cette même tradition complète de l'âme à Dieu que le Saint semble indiquer comme une raison d'être d'une caractéristique de l'union sur laquelle il a particulièrement insisté et qui paraît bien en être le signe distinctif le plus saillant, à savoir, la motion du Saint-Esprit devenue ordinaire. « Tout l'avoir (de l'âme), dit le Saint, *est à ce point donné à Dieu* et dirigé vers lui, que même sans que l'âme y prenne garde, toutes les parties de cet avoir, dès leurs premiers mouvements, sont poussés à travailler en Dieu et pour Dieu (1). » Car « l'état de cette divine union consiste à avoir l'âme selon la volonté totalement transformée en la volonté de Dieu, de manière qu'il n'y ait en elle rien de contraire à la volonté divine, mais qu'en tout et pour tout elle soit mue par la seule volonté de Dieu. C'est pourquoi nous disons qu'en cet état il s'est fait une seule volonté des deux, à savoir, la volonté de Dieu, et cette volonté de Dieu est la volonté de l'âme (2). » L'âme « devenue à présent vraie fille de Dieu est mue en tout par l'Esprit de Dieu, comme l'enseigne saint Paul en ces termes : Ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu sont les fils du même Dieu (3). » *Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (4). Aussi le Saint a-t-il plusieurs fois parlé de l'union

une exception; mais nous la croyons pourtant assez fréquente. Le Saint en a d'ailleurs parlé expressément dans la str. 21 du *Cantique* (t. II, p. 272). Après avoir noté l' « impassibilité » de l'âme transformée, il ajoute : « Pourtant, parfois et en certaines occasions, Dieu fait des exceptions, et permet que l'âme sente certaines choses et en souffre, afin de mériter davantage ou d'agrandir la ferveur de son amour ou pour d'autres raisons encore. Il en agit ainsi avec la Vierge-Mère, saint Paul et d'autres, mais *de soi* cet état ne le comporte pas. »

(1) *Cantico*, str. 28; — t. II, p. 310.
(2) *Subida*, l. I, c. 11; — t. I, p. 79.
(3) *Llama*, str. 2; — t. II, p. 427.
(4) Rom., VIII, 14.

transformante comme de la réception de l'Esprit de Dieu (1).

Et en effet, dans cet état, Dieu se fait vraiment le guide de l'âme : « Dans cette solitude où l'âme se trouve vis-à-vis de toutes choses et reste seule avec Dieu, Il la guide, la meut et l'élève aux choses divines (2). » De plus, « c'est une propriété de cette union de l'âme avec Dieu dans le mariage spirituel, que Dieu opère en elle et se *communique à elle* par lui-même (3) ». Dieu répondrait donc à la donation complète de l'âme en la prenant particulièrerement sous son influence. Ce serait là ce qu'il y a de plus saillant dans la manière dont Il se *communique* (4).

Mais si les vertus et les dons atteignent leur développement plénier, grâce à cette tradition complète de l'âme, formellement néanmoins celle-ci est le fait de l'amour : « Cette divinisation, cette élévation de l'esprit en Dieu, dans lequel l'âme demeure *comme ravie et imbibée d'amour*, et devenue totalement un Dieu, ne lui permet plus de prêter attention à aucune chose de ce monde, car elle est aliénée et annihilée non seulement par rapport à toutes choses, mais encore vis-à-vis d'elle-même, et *comme absorbée et dissoute dans l'amour*, et c'est là *passer de*

(1) *Subida*, l. I, c. 6; — t. I, p. 57; ibid., p. 58; ibid., p. 59; ibid., p. 601; l. I, c. 7, — t. I, p. 64. *Noche*, l. II, c. 9; — t. II, p. 78.

(2) *Cantico*, str. 35; — t. II, p. 341.

(3) Ibid., p. 342.

(4) Nous ne résistons pas au plaisir de transcrire ici un texte de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous montrant clairement qu'elle entendait bien de la même façon la vie divinisée de l'âme. Une Sœur lui ayant parlé des effets curieux du magnétisme, la Sainte lui dit le lendemain : « *Je voudrais me faire magnétiser par Notre-Seigneur!* C'est la première pensée qui m'est venue à mon réveil. Avec quelle douceur je lui ai remis ma volonté! Oui, je veux qu'il s'empare de mes facultés, de telle sorte que je ne fasse plus d'actions humaines et personnelles, mais des actions *toutes divines, inspirées et dirigées* par l'Esprit d'amour. » (Autobiogr., Conseils et Souv., p. 291.)

*soi-même dans le Bien-Aimé* (1). » Aussi, après avoir marqué le rôle des vertus et des dons dans l'union transformante, nous faut-il à présent nous arrêter quelque peu à celui de l'amour.

Ce rôle à coup sûr sera éminent. En effet, « dans cet état l'âme a atteint la perfection, dont, au dire de saint Paul, *la forme et l'être est l'amour* (2) »; et de fait, dans cet état l'âme passe tout en amour : « Comme l'abeille suce de toutes les fleurs le miel qui s'y trouve, et ne s'en sert que pour cela, ainsi l'âme, avec la plus grande facilité, suce de toutes les choses qu'elle rencontre, agréables ou désagréables, la douceur de l'amour, qu'elle trouve à aimer Dieu en elles... elle ne sait plus qu'aimer, et tout ce qu'elle goûte en toutes choses et occurrences, c'est toujours la jouissance de l'amour de Dieu (3). »

D'ailleurs, l'état d'union naît dans l'âme en proportion de l'amour et s'achève quand l'amour atteint sa perfection : « Il suffit que l'âme ait un degré d'amour pour qu'elle s'unisse avec Dieu en un premier degré de grâce, si elle acquiert deux degrés, elle se sera unie avec Dieu et concentrée en un autre centre plus intérieur,... et arrive-t-elle au dernier degré, alors l'amour de Dieu la blessera jusqu'au centre le plus profond de l'âme, *ce qui sera la transformer* et l'illuminer selon tout son être, puissance et vertu, selon sa capacité de réception, à tel point qu'elle paraisse devenue Dieu (4). »

Et cet amour unifiant rend tout commun entre les deux amants : « C'est la propriété de l'amour de rendre celui qui aime semblable à la chose aimée. Par conséquent, l'âme possédant ici l'amour parfait, est appelée de ce fait Épouse du Fils de Dieu, ce qui comporte égalité avec lui,

(1) *Cantico*, str. 26; — t. II, p. 301. — (2) *Cantico*, str. 27; — t. II, p. 307. — (3) Ibid., p. 308. — (4) *Llama*, str. 1; — t. II, p. 394.

et cette égalité d'amitié rend toutes choses communes aux deux (1). »

C'est encore de cet amour que naît la perfection des vertus et des dons : « La floraison des œuvres et des vertus n'est autre que la grâce et la force qui leur viennent de l'amour de Dieu... Parce que Dieu donne sa grâce et son amour, voilà pourquoi les œuvres fleurissent en son amour (2). » Et c'est l'amour qui tient tout ensemble : n'est-il pas le lien de la perfection? « Tout comme le fil enlace et fixe les fleurs dans la guirlande, ainsi l'amour de l'âme enlace et attache les vertus dans l'âme et les y fixe. Car, comme le dit saint Paul, la charité est le lien et l'attache de la perfection. De sorte que *les vertus et les dons* surnaturels sont si nécessairement *attachés à l'amour* de l'âme, que si celui-ci venait à se briser, par une faute commise contre Dieu, aussitôt ils se détacheraient et disparaîtraient de l'âme (3). » De plus, c'est la perfection de l'amour qui entraîne celle des vertus : « Quand l'amour est solitaire et fixé en Dieu,... alors aussi les vertus sont *parfaitement achevées*, et elles fleurissent abondamment en l'amour de Dieu (4). »

C'est même l'amour qui mérite l'union : « L'âme ayant passé par la purification est arrivée à un tel degré d'amour de Dieu, qu'elle a *mérité* la divine union (5). » Aussi le Saint dit-il que le fil de l'amour « a captivé Dieu (6) ». « Grand est donc le pouvoir de l'amour et son attraction, puisqu'il peut saisir et blesser Dieu lui-même (7). » Plus bas il reviendra plusieurs fois encore sur le mérite de l'amour, pour noter par exemple qu' « élevée à un aussi grand degré de grâce, l'âme en chaque œuvre mérite

(1) *Cantico*, str. 28; — t. II, p. 308. Cf. ibid., str. 24, p. 287. — (2) *Cantico*, str. 30; — t. II, p. 322. — (3) Ibid. — (4) Ibid. — (5) *Cantico*, str. 31; — t. II, p. 327. — (6) Ibid. — (7) Ibid., p. 328.

Dieu lui-même (1) ». Les deux strophes du *Cantique* 32 et 33 ne font que commenter ce thème, marquant en même temps comment la source de tout ce mérite est la grâce conférée à l'âme par pure libéralité divine.

Que l'amour puisse nous mener si haut, il n'est là rien qui doive nous étonner. Notre-Seigneur n'a-t-il pas promis que « si quelqu'un l'aime, la très sainte Trinité viendrait en lui et demeurerait en lui (2) »? Et il s'agit bien de sa présence mystique dans l'âme, car le Saint ajoute : « Illuminant divinement son entendement par la sagesse du Fils, et réjouissant sa volonté dans l'Esprit-Saint, le Père l'absorbant avec pouvoir et force dans l'abîme de sa douceur (3). »

Mais, qu'on ne l'oublie point, l'amour qui nous mène à ces sommets, c'est celui qui répond totalement au grand commandement : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toutes tes forces, de toute ton âme, de tout ton esprit!* Et aimer Dieu par-dessus tout, « c'est fixer sur lui la force de sa volonté » (4). Le Saint, distinguant l'opération de la volonté de son sentiment, fait remarquer que c'est son opération qui conduit l'âme à Dieu, en l'aimant dans l'oubli de tout, par-dessus tout, sans s'attacher à la douceur de son amour. Mais quand il songe au retour d'amour que vaudra à l'âme son amour si désintéressé, l'âme du Saint s'attendrit et les images les plus douces lui viennent sous la plume : « Dans cette intime union, Dieu se communique à l'âme avec un amour si vrai, qu'il n'est point d'affection de mère caressant son enfant avec une tendresse pareille... Ici il est en train de soigner et de caresser l'âme, comme la mère soigne et caresse son petit enfant tandis qu'elle le nourrit à son sein. Là se

(1) *Cantico*, str. 32; t. II, p. 330. — (2) *Llama*, str. 1; — t. II, p. 395. Cf. Ibid., Prologo; p. 384-5. — (3) *Llama*, ibid., p. 395. — (4) *Subida*, l. III, c. 46; — t. I, p. 406.

reconnaît la vérité de la parole d'Isaïe : Vous serez portés sur le sein de Dieu et bercés sur ses genoux! (1) »

*
* *

Oh ! l'admirable chose que l'amour!

Mais que l'âme qui désire s'en enivrer ne l'oublie pas : l'amour a ses exigences ; et l'Époux divin est un Époux de sang (2).

Aussi trouvons-nous chez le Saint une définition de l'amour qui semble s'en souvenir, tout en paraissant à première vue quelque peu étrange : « Aimer, c'est travailler à se dépouiller et à se vider pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu (3). » C'est vrai pourtant ; car ce vide est la *conditio sine qua non* de l'union. Voilà pourquoi le Saint a grandement insisté sur la nécessité de l'ascèse : « Pour trouver Dieu en vérité, il ne suffit pas de prier avec le cœur et avec la langue seulement, non plus que de s'aider des bienfaits d'autrui, mais il faut de plus qu'on *fasse* de son côté *tout ce qu'on peut* (4). » Et « l'âme qui aime vraiment Dieu ne manque pas de *faire tout ce qu'elle peut* pour atteindre le Fils de Dieu son Époux (5) ». Aussi, « se souvenant ici de l'avertissement de son Bien-Aimé : Cherchez et vous trouverez (Luc, XI, 9), elle prend la résolution de le chercher *par son activité*, afin de ne pas rester toujours privée de lui (6) ». Et elle ne le sera pas, car « qui le cherche par la pratique des œuvres vertueuses, et quitte le lit de ses goûts et jouissances, le cherche à la clarté du jour et le rencontrera (7) ». Non pas que l'âme puisse jamais se purifier complètement elle-même, car « avec la seule nuit et purification active

(1) *Cantico*, str. 27 ; — t. II, p. 304-5. — (2) Exod., IV, 25. — (3) *Subida*, l. II, c. 4 ; — t. I, p. 114. — (4) *Cantico*, str. 3 ; — t. II, p. 188. — (5) Ibid., p. 187. — (6) Ibid., p. 188. — (7) Ibid., p. 188.

l'âme n'achève pas d'atteindre la divine union (1) ». Mais Dieu, qui ne se laisse jamais vaincre en générosité, ne l'abandonnera pas à elle-même ; il mettra lui-même la main au travail de la purification et, pourvu que l'âme se laisse faire, il le mènera à bien. Car « son seul désir est de faire grandir l'âme (2) ». Et « s'il en est si peu qui arrivent à cet état élevé de perfection d'union avec Dieu, ce n'est pas que Dieu veuille que peu d'esprits y soient élevés ; il voudrait plutôt que tous fussent parfaits, mais il trouve peu de vases qui supportent un travail si élevé et choisi (3) ». Il ne refusera donc pas à l'âme son amour purificateur et sanctificateur, pourvu que l'âme se dispose à le recevoir et se plie à ses exigences. Grâce à ce travail la purification s'achève-t-elle, aussitôt l'union suivra (4).

*
* *

*L'Union transformante diversement participée.*

Mais, nous dira-t-on peut-être, si l'union transformante est l'état de perfection plénière, ne devrait-on pas pouvoir en retrouver communément les caractéristiques dans l'âme des saints? Or il semble bien que beaucoup de phénomènes attribués par saint Jean la Croix à cet état ne peuvent se retrouver chez nombre d'entre eux.

C'est là une observation parfaitement judicieuse, mais saint Jean de la Croix a pris la peine de nous dire lui-même d'une façon bien nette qu'il est de nombreux degrés

(1) *Subida*, l. III, c. 1 ; — t. I, p. 277.
(2) *Cantico*, str. 28 ; — t. II, p. 308.
(3) *Llama*, str. 2 ; — t. II, p. 421-2.
(4) *Subida*, l. II, c. 6 ; — t. I, p. 125. Ibid., c. 4, p. 113 et 114. *Llama*, str. 1 ; — t. II, p. 395 ; ibid., str. 3, § 3, p. 453. *Noche*, l. II, c. 16 ; — t. II, p. 100 ; ibid., c. 24, p. 132. *Cantico*, str. 3 ; — t. II, p. 189 ; ibid., str. 35, p. 341.

dans l'état même d'union transformante, les uns plus élevés que les autres : « En vérité, une âme peut avoir atteint l'union selon sa capacité plus ou moins grande, et toutes ne l'ont pas à un même degré... En cette vie nous trouvons des âmes possédant le même calme, la même paix dans leur état de perfection, et chacune est satisfaite, alors que l'une pourra être élevée bien des degrés au-dessus de l'autre dans cet état de perfection (1)... » De plus, par deux fois, le Saint nous fait remarquer que la vigueur et la durée de la purification passive est proportionnée au degré d'union auquel l'âme doit arriver : « Cette purification n'atteint une telle force que chez un petit nombre d'âmes, à savoir celles que le Seigneur veut élever à un très haut degré d'union; car il les soumet toutes à une purification plus ou moins forte, selon le degré auquel il veut les élever (2). » Le feu de la purification les brûle, « les unes plus, les autres moins longtemps, *d'après le degré d'union* auquel Dieu désire les élever (3) ». La même diversité de plénitude se retrouve dans la caractéristique de l'union sur laquelle le Saint a particulièrement insisté : la motion devenue ordinaire de l'Esprit-Saint. Elle peut être ordinaire dans une mesure plus ou moins forte : « Il est vrai qu'on trouvera à peine une âme qui soit mue par Dieu en tout et toujours... pourtant on trouve des âmes qui très ordinairement sont mues par Dieu dans leurs opérations (4). »

A peine trouvera-t-on une âme, dit le Saint, qui soit mue toujours par le Saint-Esprit; il en connaît une pourtant : c'est sa reine bien-aimée, la Vierge Marie, Notre-Dame du Mont-Carmel : « La glorieuse Mère de Dieu, élevée dès le principe à ce très haut état (d'union), n'eut

(1) *Subida*, l. II, c. 4; — t. I, p. 115. — (2) *Llama*, str. 1; — t. II, p. 401. — (3) *Llama*, str. 2; — t. II, p. 421. — (4) *Subida*, l. III, c. 1; — t. I, p. 279.

jamais dans l'âme aucune forme de créature qui la détournât de Dieu, ou qui la mût; mais toujours elle fut mue par le Saint-Esprit (1). » Oui, comme de juste, elle est bien pour lui l'idéal de l'âme tendant au sommet du Carmel. Il a peu parlé d'elle, mais le peu qu'il en écrivit nous fait voir qu'il la regardait comme le prototype de l'âme tendant à la jouissance de cette union à l'enseignement de laquelle il semble avoir voulu consacrer sa vie d'écrivain. Les autres âmes approchent de cet idéal dans une proportion plus ou moins grande.

Rappelons, à présent, que le Saint, décrivant les splendeurs de l'union transformante et les délices qui s'y goûtent, parle d'une âme qui dans cet état est particulièrement favorisée, sans qu'il veuille affirmer que toutes les âmes transformées passeront par les mêmes faveurs. Qu'il en soit bien ainsi, nous pouvons le lire équivalemment dans une strophe du *Cantique*. Le Saint nous y parle, il est vrai, des fiançailles spirituelles, mais tout semble indiquer que ce qu'il en dit est applicable à sa façon de décrire le mariage spirituel : « Il ne faut pas nous comprendre comme si tout ce qui est décrit en ces deux strophes était communiqué à toutes les âmes qui arrivent à cet état, ni de la même façon, ni au moyen d'une même connaissance ou sentiment; car une âme reçoit plus, l'autre moins, l'une de telle manière, l'autre d'une manière diverse, bien que l'une et l'autre puisse être arrivée à cet état de fiançailles spirituelles; mais ici nous décrirons la plus grande plénitude qu'elles peuvent atteindre, car ainsi l'on comprendra le tout (2). » Et n'est-il pas dit expressément dans le prologue de la *Vive Flamme* que les cantiques qu'on y commente traitent

(1) Ibid., p. 276.
(2) *Cantico*, str. 14; — t. II, p. 234.

d'un amour plus achevé, plus consommé, dans l'état même de transformation ? (1)

D'ailleurs le saint a noté encore que Dieu mène les âmes par des voies bien diverses : « Dieu mène chacune d'entre elles par des voies diverses, et à peine trouverat-on un esprit qui pour la moitié de son mode à lui ressemble au mode de l'autre (2). » De même : « elles (les âmes) courent de bien des côtés et de bien des manières, — ce qui veut dire que toutes courent selon l'état et l'esprit que Dieu leur donne, chacune de son côté et de sa manière, avec de grandes différences d'exercices et d'œuvres spirituelles, vers le chemin de la vie éternelle qui est la perfection évangélique, par laquelle elles rencontrent le Bien-Aimé dans l'union d'amour (3)... » Et l'on devine bien que la forme de la phase terminale présentera quelque ressemblance avec la façon dont on s'y est acheminé.

Une besogne assez délicate nous resterait donc à faire ici : ce serait de faire le triage des phénomènes décrits pour voir lesquels seraient à considérer comme essentiels ou comme des propriétés inaliénables.

La crainte d'allonger démesurément cet article ne nous permet de toucher cette question que du bout des doigts ; nous voudrions néanmoins en indiquer les principes de solution et esquisser une conclusion.

Les phénomènes particuliers, tel le « réveil de Dieu dans l'âme », dont le Saint n'a traité que dans la seule *Vive Flamme* (4), semblent devoir être rapportés à l' « amour plus qualifié » dont il est question dans cette œuvre, et n'être donc point essentiels à l'union. La recherche peut donc être circonscrite aux phénomènes d'union

(1) *Llama* ; — t. II, p. 385. — (2) *Llama*, str. 3, § 12 ; — t. II, p. 460. — (3) *Cantico*, str. 25 ; — t. II, p. 291. — (4) *Llama*, str. 4 ; — t. II, p. 475 sqq.

décrits dans les autres ouvrages. Nous éliminerons tous ceux dont le Saint a marqué le caractère transitoire et accidentel.

Plusieurs endroits de la *Montée* nous parlent de phénomènes appartenant à l'union. Il s'agit d'abord des révélations qui ont pour objet la Divinité elle-même, et en manifestent quelque attribut, « sans avoir trait à des choses particulières (1) », note le Saint. Or il dit à leur sujet : « Seule l'âme arrivée à l'union divine peut posséder ces connaissances amoureuses, car elles sont l'union même (2)... » Et un peu plus bas : « Elles font partie de l'union vers laquelle nous dirigeons l'âme (3). » — Nous croyons devoir comprendre qu'elles en sont une propriété au sens large seulement, en ce sens qu'elles sont réservées à l'âme parvenue à l'union. Il paraît clair en effet que ces révélations ou touches divines (4) ne sont pas continuelles, ni même habituelles. Le nom même de touche semble d'ailleurs insinuer quelque chose de passager. De plus, la *Vive Flamme*, qui en parle sous le symbole des « lampes ardentes », marque nettement leur caractère transitoire (5).

Un autre endroit présente un intérêt particulier. Le Saint nous y parle « des biens agréables confus et indistincts... qui appartiennent à la connaissance générale confuse et amoureuse où s'achève l'union de l'âme avec Dieu (6) ». Plus haut, il avait parlé déjà de cette même connaissance, disant à son sujet : « C'est vers là que tend et s'achemine notre plume, c'est-à-dire vers le divin embrassement et l'union de l'âme avec la substance

(1) *Subida*, l. II, c. 24 ; — t. I, p. 237. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 238. — (4) Nous n'identifions pas absolument « révélation » et « touche » ; la « touche » est un genre sous lequel rentrent les révélations confuses de la Divinité. — (5) *Llamma*, str. 3 ; — t. II, p. 430. — (6) *Subida*, l. III, c. 32 ; t. I, p. 370.

divine. Nous en parlerons quand nous traiterons de l'intelligence mystique confuse et obscure, dont il nous reste à parler ; alors nous dirons comment, moyennant cette connaissance amoureuse et obscure, Dieu s'unit à l'âme à un degré élevé et divin (1). » Nous croyons avoir affaire ici à l'expérience du divin dont jouit l'âme transformée, grâce à laquelle elle prend conscience de la motion divine devenue ordinaire. C'est d'ailleurs plutôt un sentiment qu'une connaissance proprement dite, car le Saint promet d'en traiter là où il étudie les sentiments. Ce sentiment doit s'identifier, en quelque sorte, croyons-nous, avec le sentiment habituel d'embrassement dont jouit l'âme transformée, et dont nous parlerons un peu plus bas.

Nous pouvons à présent passer au *Cantique*. C'est à lui, semble-t-il, que le Saint, dans le prologue de la *Vive Flamme*, oppose cette dernière œuvre comme étudiant des phénomènes plus spéciaux, tout en traitant également de l'union transformante. Le *Cantique* devra donc nous renseigner sur ce qui s'y retrouve communément.

Analysons succinctement ce que nous livrent les strophes principales. La strophe 20 mentionne un embrassement continuel et la propriété d'impassibilité. La strophe 21 fait allusion au même embrassement et donne comme un de ses effets l'apaisement complet de l'âme. La strophe 22 parle encore du même embrassement et note la propriété de confirmation en grâce (2). La strophe 24 semble indiquer encore le même embrassement sous le nom de « délices de l'Époux », mentionne de nouveau la paix qui en dérive, marque qu'ici les vertus arrivent à leur perfection et comment « parfois » dans cet état ces vertus procurent à l'âme une jouissance particulière. Il

(1) *Subida*, l. II, c. 32 ; — t. I, p. 228.

(2) Cette confirmation en grâce préserve l'âme dorénavant du péché mortel, mais n'entraîne pas l'impossibilité du péché véniel.

est donc clair que ce dernier phénomène est transitoire. La strophe 26 note que la maturité des dons coïncide avec l'état d'union transformante, que l'union n'est absolument continuelle que dans la seule substance, et marque deux effets de l'union : la désoccupation de toutes choses et l'apaisement de l'âme. La strophe 27, particulièrement intéressante, traite de la tradition mutuelle, note que Dieu y communique sa sagesse à l'âme, et remarque que la donation complète de l'âme est le fait de l'union. La strophe 28 marque qu'à présent toutes les opérations de l'âme ont Dieu pour principe et fin. Les strophes 31-34 parlent du rôle de l'amour vis-à-vis de l'union. La strophe 35 traite de la motion de l'Esprit-Saint devenue ordinaire.

Synthétisons à présent. Une conclusion se dégagera avec assez de netteté, nous semble-t-il : tous les phénomènes à caractère permanent mentionnés ici paraissent bien rentrer dans le cadre du développement plénier de la vie de la grâce. Ce sont : l'amour parfait, méritant la plénitude de la grâce. La plénitude des vertus et donc de nouveau de la grâce. Ceci semble au Saint devoir entraîner la confirmation en grâce. Notons qu'il paraît entendre une confirmation de fait seulement ; il ne parle nullement de sa manifestation à l'âme. Puis vient la paix, l'apaisement de l'âme (ou encore l'impassibilité) (1) ; ce sont là des effets de la *possession* des trésors divins de l'union, conférant à l'âme la plénitude de grâces qu'elle peut atteindre en cette vie ; comme aussi de la subordination parfaite de la partie sensitive à l'intellective et de celle-ci à Dieu, subordination qui est le fait des vertus parfaites.

(1) L'impassibilité dont parle le Saint ne regarde, ce nous semble, que les seules souffrances causées à l'âme par les appétits de la partie affective non parfaitement dominés par la vie de l'esprit. Il ne s'agit nullement des souffrances physiques causées par exemple par une blessure, une brûlure, etc.

Vient ensuite la plénitude des dons, et la motion quasi continuelle qui y correspond ; il s'ensuit que Dieu devient principe et fin de toutes les actions. Vient enfin le sentiment habituel d'embrassement. Nous avons noté plus haut que nous croyons devoir le rapprocher de « la connaissance mystique confuse et obscure » dont le Saint parle dans la *Montée*. Nous devons à présent nous y arrêter un instant.

On a regretté, après les promesses répétées que nous fait le Saint de parler de cette connaissance confuse et générale, que rien ne nous en soit parvenu ; on insinua même que ce qu'il en avait écrit fut peut-être détruit comme menant à des conclusions jugées trop hardies (1). Personnellement, nous ne croyons pas que cette question s'enveloppe de tant de mystère. Nous croyons plutôt que cette connaissance, très secrète, se prête mal à de longs développements. Le Saint, connaissant d'expérience sa richesse substantielle, dut éprouver toujours quelque répugnance à en couler l'expression dans le moule de nos concepts humains. N'est-ce pas ce qu'il nous dit dans ce passage significatif de la *Nuit* : « Comme cette sagesse intérieure est si pure, si générale, si spirituelle, qu'elle pénètre dans l'entendement sans être revêtue d'espèces ou d'images d'aucune sorte, il s'ensuit que les sens et l'imagination ne peuvent trouver ni raison ni figure pour en dire quelque chose ; bien que l'âme voie clairement qu'elle comprend et goûte cette savoureuse et étrange sagesse (2). » Et pourtant elle l'obsède ; on le dirait toujours sur le point d'en parler, mais quand on croirait le moment venu, à chaque fois il remet à plus tard son étude détaillée. Les passages ne manquent pas d'ailleurs où il

(1) Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, pp. 13-15.
(2) *Noche*, l. II, c. 17 ; — t. II, p. 106.

en parle succinctement. Il en est même où il en esquisse une analyse métaphysique : « Ceci ne se passe pas dans l'entendement que les philosophes nomment actif, qui se sert de formes et d'images... mais dans l'entendement possible ou passif (en cuanto posible y pasivo), qui, sans recevoir de telles formes, etc., reçoit seulement d'une manière passive l'intelligence substantielle sans images, qui lui est donnée sans aucun travail ou office actif de sa part (1). » En effet : « dans cette état élevé d'union d'amour... Dieu ne se communique pas à l'âme moyennant le déguisement d'une vision imaginaire, d'une similitude ou d'une figure,... mais bouche à bouche, c'est-à-dire l'essence pure et nue de Dieu, qui dans l'amour est comme la bouche de Dieu, se communique à l'essence pure et nue de l'âme, à l'aide de la volonté qui, dans l'amour de Dieu, est comme la bouche de l'âme (2). » Aussi le Saint a-t-il noté plusieurs fois : « que la théologie mystique se communique à l'âme par l'amour (3) ». Puis, « de la subtile et délicate communication de l'esprit, naît l'intelligence dans l'entendement (4). » Voici, ce nous semble, esquissée à grands traits l'analyse de cette expérience divine, qui se caractérise ordinairement par un sentiment d'embrassement, mais peut s'intensifier à certains moments au point de devenir une touche divine. Dans la touche divine la théologie mystique atteint sa plénitude. Le sentiment d'embrassement est moins caractérisé. Il nous semble même qu'il puisse se réduire au point de n'être qu'une simple conscience, voire confuse et obscure, de la motion divine que l'âme subit d'une

(1) *Cantico*, str. 39; — t. II, p. 364.
(2) *Subida*, l. II, c. 14; — t. I, p. 170. Cf. *Llama*, str. 2; t. II, p. 419.
(3) *Noche*, l. II, c. 17; — t. II, p. 105. Cf. *Cantico*, str. 27; — t. II p. 306.
(4) *Cantico*, str. 14; — t. II, p. 240.

manière si fréquente qu'on doit la dire ordinaire (1). C'est la grâce que les théologiens mystiques de notre école désignent vraisemblablement du nom d'union fruitive *sobre* (2). Pour notre part nous y voyons une influence du don de sagesse, grâce à laquelle l'âme a une certaine expérience de la présence et de la motion divine en elle. Cette expérience en quelque sorte fruitive nous semble une participation tout au moins de la théologie mystique entendue dans son sens le plus strict. Prise à son minimum, l'expérience de l'embrassement ne serait pas nécessairement une contemplation, si l'on entend par là une vue prolongée de l'Objet divin, mais il y a là pourtant une certaine participation de la grâce contemplative ; on pourrait l'appeler contemplation à l'état diffus. Les touches

(1) C'est sous cette forme que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus paraît l'avoir expérimentée. Elle nous dit en effet : « Jésus n'a pas besoin de livres ou de docteurs pour instruire les âmes ; lui, le Docteur des docteurs, enseigne sans bruit de paroles. Jamais je ne l'ai entendu parler ; mais je sais qu'il est en moi. *A chaque instant il me guide et m'inspire.* (Autobiogr., p. 146.) Parfois la motion semble rester au moment même inconsciente et se révéler par après par un effet. Voyez à ce sujet ce que la Sainte raconte de ses rapports avec une de ses novices (*ibid.*, p. 188-9) : « Je sentais le bon Dieu là, tout près de nous... *Sans m'en apercevoir*,... j'avais prononcé une parole vraiment inspirée. » Dans notre opuscule « *le Message de la Petite Thérèse* », nous avons exposé ce qui nous fait croire qu'elle était arrivée à l'union transformante (Courtrai, Holvoet, 1924). Les motions illuminatives reçues par la Sainte n'étaient d'ailleurs nullement typiquement contemplatives. Elle-même nous le dit : « J'aperçois, juste au moment où j'en ai besoin, des clartés inconnues jusque-là. Ce n'est pas le plus souvent aux heures de prière qu'elles brillent à mes yeux, mais au milieu des occupations de la journée. » (Ibid., p. 147.)

(2) Thomas a Jesu, *De oratione divina*, l. IV, c. 5 : « Illa unio, quae sobria nuncupatur, ab habitu charitatis, vel etiam a dono Sapientiae procedere solet, maxime quando cognito est dulcis et saporosa absque ulla sensuum abstractione. » Philippus a SS. Trinitate, *Summa theol. myst.*, p. III, tr. 1, d. 1, a. 4 : « Et haec est unio sobria quia totaliter in ea manet compos sui anima. Ejus radix est donum ut plurimum sapientiae. » Cf. Joseph a S.S.I., *Enucleatio*, p. I, q. 57, d. 4 ; et Joseph a S.S.I., *Cursus*, disp. 25, n°. 34.

divines, et même le sentiment d'embrassement *nettement* conscient, nous paraissent être le fait des âmes marchant par le sommet de la voie contemplative, et c'est, nous le répétons, la voie d'une âme pareille que le Saint nous retrace expressément; mais c'est là une *forme type*, dont on peut se rapprocher dans une mesure plus ou moins grande; au bas de l'échelle des participations, l'expérience divine se réduirait à une conscience plus ou moins obscure de la motion divine reçue (1). Et pourrait-on la dénier à une âme parvenue à la pleine maturité de la grâce des vertus et des dons? En tout cas, il n'y aurait là rien qui sortît de l'ordre de la grâce sanctifiante et de l'actualisation des dons devenus à présent parfaits dans l'âme.

L'union transformante est donc le vrai couronnement de la vie spirituelle; elle peut s'accompagner de grâces spéciales très élevées, comme sont : la révélation des attributs divins, la blessure d'amour, le réveil de Dieu dans l'âme, grâces qui lui appartiennent en propre dans ce sens qu'elles ne sont conférées qu'aux âmes parvenues à l'union; mais ces grâces ne lui sont pas essentielles. On pourra trouver des âmes transformées où ces grâces soient très rares, voire complètement absentes. Ce sont pourtant des âmes qu'on peut appeler mystiques : elles

(1) Au fond, n'est-ce pas ce que veulent dire à leur manière certains tenants de la « double voie » dans la vie spirituelle? Ils admettent eux aussi, sans aucun doute, qu'entre les deux voies types qu'ils retracent, il y en a nombre d'intermédiaires où l'une et l'autre est participée. Et pourraient-ils nier que chez l'âme marchant par la voie dite « active », il y ait des illuminations fréquentes, actualisations p. ex. des dons de conseil et de sagesse, dirigeant cette âme devenue elle aussi fille parfaite de Dieu? Cette question de la double voie nous paraît d'ailleurs secondaire dès que l'on admet que les grâces mystiques rentrent au moins partiellement dans l'ordre des grâces *gratum faciens*, ne mettent point nécessairement l'âme dans une voie extraordinaire et peuvent donc, en ce sens tout au moins, s'appeler *normales*.

sont de manière ordinaire sous la motion de l'Esprit-Saint et jouissent d'une certaine expérience du divin qui leur fait prendre dans une mesure plus ou moins grande conscience de cette motion. Nulle âme n'arrive à cette union sans passer par la purification passive; mais, grâce à celle-ci, atteint-elle la pureté parfaite, aussitôt l'union suit. Dans son fond l'union transformante est donc la divinisation complète de l'âme : non seulement de sa substance par la grâce, de ses puissances par les vertus et les dons, mais encore de ses appétits et opérations par la motion divine devenue ordinaire. Grâce à cette dernière divinisation, l'âme devient *parfaite* enfant de Dieu : *Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt Filii Dei!*

On regarde fréquemment le grand mystique qui nous occupe ici, et souvent trop exclusivement, comme le docteur de la Croix; ne l'oublions pas, il est également le docteur de l'union transformante. Même, il n'est docteur de la Croix que parce qu'il est le docteur de l'union. S'il a tant célébré les grandeurs de la souffrance, c'est qu'il a vu en elle l'unique voie conduisant à la douceur de l'embrassement divin. Jeter fréquemment sous la conduite du Saint un regard sur le terme bienheureux qui attend l'âme généreuse, nous aidera à embrasser avec force et courage « la voie étroite qui conduit à la vie (1). » Et voir notre saint Père sous cet angle, — nous disons ceci pour les enfants du Carmel, — nous aidera à avoir moins peur de lui; et il le faut : car il n'est pas bon d'avoir peur de son père.

Rome, Collège international de Ste-Thérèse.

Fr. Gabriel de Ste-Marie-Madeleine,
carme déchaussé.

(1) Matth., VII, 14. Cité par le Saint au bas de la vignette représentant l'ascension du Mont-Carmel.

# Les Rapports de la Contemplation et de l'Action

## dans saint Jean de la Croix

Dans le dessin symbolique que saint Jean de la Croix a placé en tête de son ouvrage *la Montée du Carmel*, on voit inscrit en grosses lettres : *Banquet spirituel*. Qu'est ce banquet auquel aspire l'intrépide voyageur qui a choisi pour faire l'ascension de la montagne le sentier étroit et abrupt? Dieu lui-même qui se donne à sa créature dans la vision béatifique, selon cette parole de Notre-Seigneur dans saint Luc : « Tous, vous êtes demeurés avec moi dans les épreuves, et moi je vais vous préparer un royaume comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume » (Luc, XXII, 29-30). Cet aliment dont le Père céleste rassasie ses élus n'est autre que sa divinité, sa propre essence, ce par quoi il est ce qu'il est, ce dont il se nourrit lui-même dans les splendeurs de sa gloire avec le Verbe et l'Esprit-Saint.

C'est à l'abondance de cette table divine que l'âme est conviée à la fin de son pèlerinage. Que dis-je? Parce que la vie de gloire a son germe dans la vie de grâce, il est déjà donné à l'âme sainte de se nourrir, dès ici-bas, des miettes de cette table royale; revêtue de la robe nuptiale,

elle participe à ce banquet spirituel selon les conditions inférieures de sa vie terrestre (1).

Toutefois, tandis qu'au ciel c'est l'intelligence qui y préside, sur terre la prééminence est laissée à la volonté. Saint Thomas nous en donne la raison (2), prise dans la manière différente dont s'exercent ces deux facultés. La chose connue ne peut être présente en nous que *selon le mode et la capacité* de notre esprit. Pour connaître Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous, et pour nous le représenter, nous lui imposons la limite de nos idées bornées. Au ciel seulement, par la lumière de gloire, nous pourrons connaître Dieu par son Verbe lui-même : « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Joan., III, 2). Notre béatitude consistera essentiellement dans la vision intellectuelle et immédiate de l'essence divine, l'amour béatifique ne sera que la conséquence nécessaire de cette connaissance du souverain Bien.

La volonté procède tout autrement. Elle se porte vers la chose aimée *telle qu'elle est en soi.* Lorsque nous aimons Dieu, nous nous évadons de nous-mêmes, nous nous élevons vers lui, tel qu'il est en lui-même, nous l'atteignons réellement dans son essence, d'où résulte une union véritable, très réelle ici-bas.

Cette présidence de la volonté fait la différence de la contemplation chrétienne d'avec la païenne. La chrétienne s'exerce, non pour le perfectionnement de celui qui con-

(1) C'est la même vie surnaturelle, la même charité, mais avec ces deux grandes différences : 1° Au ciel, Dieu est vu « *sicuti est* » ; ici-bas, la foi ne le contemple que sous les voiles des énigmes ; les mystiques expériences ne nous font jamais atteindre la sainte Trinité que par *les effets* de son opération au fond de l'âme ; — 2° Bien que la grâce soit de la part de Dieu un don sans repentance, nous pouvons le perdre par notre infidélité, tandis que la vision béatifique nous fixe à jamais dans la charité.

(2) Cf. I°, q. 82, a. 3.

temple, comme chez les sages de l'antiquité, mais pour le très unique amour de Celui qui est contemplé : elle ne s'arrête pas dans l'intelligence du sujet en qui elle éclôt comme une fleur qui l'achève et qui l'orne, elle emporte le sujet vers l'Objet par la volonté en laquelle elle a si bien allumé l'incendie de l'amour, qu'à la fin le sujet est transformé dans l'Objet, absorbé, consumé par lui, comme le bois par le feu. Notre sagesse n'est pas une étude, mais une vie, une très haute vie : *Lumen vitae*; chez nous la vérité se tourne en vie, et c'est par la vie que l'on arrive à la vérité. Elle est bien un acte de l'intelligence, mais de l'intelligence éveillée, dirigée, renseignée par l'amour. Enfin, elle s'achève dans la volonté sous forme de joie et d'admiration qui avivent l'amour (1) : c'est un cercle.

Il suit de là que la contemplation chrétienne, loin d'exclure l'action, y tend par son propre principe : l'amour. Celui-ci enlève dans l'amant tout ce qui peut déplaire à l'ami, y met tout ce qui peut lui plaire, et lui fait beaucoup entreprendre et réaliser pour le bien de l'ami. *Probatio amoris exhibitio est operis.* Sans doute, l'œuvre par excellence est la contemplation, car il faut reconnaître avec saint Thomas qu'il n'y a pas de plus grande marque d'amour de Dieu que de quitter *tout*, jusqu'à nos biens les plus intérieurs, nos pensées et les goûts de notre volonté, pour adhérer à lui dans la parfaite nudité du vrai pauvre d'esprit. Mais que la contemplation amoureuse s'oppose à l'action, c'est l'impossibilité même. Comment celui qui est plein de Dieu pourra-t-il l'empêcher de déborder? Dieu peut-il se renfermer? Ignore-t-on que chez le parfait contemplatif — et il faut bien considérer les choses dans leur plénitude pour juger dignement d'elles — l'homme a disparu et que Dieu seul paraît? Embrasé de lui, le contem-

(1) Cf. S. Thomas, II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 180, a. 1, a. 3, ad 3$^{um}$.

platif est vraiment le flambeau divin placé sur la montagne et éclairant tous les habitants de la cité, ne fût-ce que d'une façon toute cachée, par les rayons qui ne frappent pas les sens, mais pénètrent le fond des âmes. Fixé en Dieu, son repos est donc essentiellement actif, l'apostolat en sort naturellement.

A ce point, contemplation et action tendent à *s'identifier*, se fondant dans un acte unique, le plus simple possible, participation de l'acte divin. Selon saint Augustin, en effet, Dieu est immuable et principe de tout mouvement. Sans cesse il agit, sans sortir pourtant de son éternel repos. Donc, plus une âme vivra de Dieu, plus ses mœurs se rapprocheront des siennes, plus elle sera paisible et féconde : le banquet perpétuel sera la fusion la plus intime possible de la contemplation et de l'action, selon le mode imparfait permis seulement à la créature, surtout à la créature voyageuse ici-bas.

Qu'on ne s'y méprenne pas, notre saint Docteur n'assigne pas précisément la contemplation comme but à atteindre; c'est à *l'union* qu'il convie l'âme. Il le déclare expressément maintes et maintes fois (1); et cette union, nous venons de le dire, c'est à la charité qu'il appartient surtout de la réaliser, la charité qui remplit le monde de son objet.

Regardez attentivement le dessin qui résume si bien l'enseignement contenu dans l'ouvrage. Sur le sommet de la montagne, correspondant au mot « Banquet spirituel », nous lisons : « Charité ». Nous le répétons volontiers, c'est elle, en effet, qui préside le festin. « La divine Sagesse » siège à sa droite, tandis qu'à sa gauche l'action évolue en « divin silence », car ce silence est le principe suprême de la prédication.

Donc, point d'opposition foncière entre action et con-

(1) Cf. spécialement *Montée du Carmel*, liv. II, chap. IV.

templation. C'est à peine s'il y a à parler de subordination. Toutes deux doivent être ordonnées à l'amour qui les résume mystérieusement dans son éminence. C'est à réaliser cette union que le grand Docteur mystique a consacré son enseignement et sa vie. Tel sera aussi le sujet de cet article. Pour donner à la doctrine du Saint toute sa précision et toute son ampleur, nous étudierons l'action d'abord dans le sens large que lui donnaient les anciens et qui est synonyme de vie ascétique; puis nous le restreindrons à sa signification plus moderne de vie apostolique : ces deux points de vue ne manquent pas d'unité, car la vie ascétique et les œuvres extérieures ont ceci de commun qu'elles sont toutes deux le domaine propre des vertus morales, tandis que la divine « théorie » est le champ propre des théologales.

## I

## Ascèse et Mystique

### A) *Unité de la voie spirituelle*

Cassien (1) voit dans la « *vita actualis* » le propre des cénobites, et il réserve volontiers la « *theoria* », « *contemplatio* », aux anachorètes qui, après être devenus parfaits dans la vie active, ont choisi les secrets de la solitude (2). Selon lui, la contemplation est donnée à l'homme *comme* en récompense, « quasi in præmio », de ses longs efforts et de ses bonnes actions (3) : « On l'acquiert du fruit de ses œuvres ».

(1) Cf. *Doctrine spirituelle de Cassien* par Dom Ménager : *Vie Spirituelle*, mai 1923.
(2) Coll., XVIII, 4.
(3) Coll., XIV, 9.

Le vénérable auteur de l'*Institution des moines* dit l'équivalent lorsqu'il traite des deux fins du Carmel : « Nous acquérons la première par notre travail et notre effort. Elle consiste à offrir à Dieu un cœur saint, exempt de toute tache actuelle du péché... L'autre fin nous est communiquée par un don de Dieu : j'entends non seulement après la mort, mais déjà dans cette vie mortelle, goûter en quelque sorte dans son cœur et expérimenter dans son esprit la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en Haut (1). »

Saint Jean de la Croix reste dans la tradition des Pères du Désert et du Carmel primitif : il conserva la continuité, l'unité de la vie spirituelle, mais en se montrant plus large, plus synthétique dans son enseignement. L'action et la contemplation se compénétreront, se soutiendront davantage. Sa doctrine de l'unité de voie exposée par lui sera plus consolante et ne perdra rien en vigueur. Son cénobite deviendra un sublime contemplatif... à condition toutefois — et je le dis sans malice — « qu'il regarde ses frères comme autant de ministres que Dieu a placés près de lui uniquement pour travailler et polir son âme par la mortification à l'instar de la pierre qui doit être polie et travaillée avant d'être placée dans l'édifice (2) ».

Il est même intéressant de relever que c'est à une personne du monde. Doña Ana Peñaloso, que le Saint dédia le commentaire de son plus haut cantique *La Vive Flamme*. Personne, de quelque condition ou rang qu'il soit, n'est exclu des munificences de la grâce. Sans doute, la solitude d'une cellule ou d'un désert est plus favorable à la contemplation que le tumulte des villes et le surmenage des

(1) Cf. *La tradition mystique du Carmel* par le R.P. Jérôme de la Mère de Dieu, p. 6 et ss.

(2) « Quatre Conseils à un Religieux » tirés des *Avis et Maximes* de saint Jean de la Croix traduits par le R.P. Grégoire de Saint-Joseph.

œuvres, mais la plus inviolable cellule est celle qu'on se construit en soi, à l'exemple de la grande tertiaire dominicaine, sainte Catherine de Sienne; le vrai désert, c'est celui que créent le détachement et la pureté du cœur.

L'ascension de la montagne n'est pas réservée aux seuls fils et filles des Prophètes. *Y sont conviés tous ceux* qui « sont décidés à passer par la nudité de l'esprit ». Toutefois, il est vrai, le Saint s'adresse plus spécialement à ses frères en religion, il le dit expressément dans son Prologue à *la Nuit obscure* (1) : « Vivant déjà détachés des choses temporelles, ils sont prédisposés à l'intelligence de cette doctrine »; mais ceux que les cimes attirent et que cette nudité n'épouvante pas, s'ils se sentent au cœur « l'ardeur d'un amour plein d'angoisse », qu'ils entrent sans crainte dans le sentier étroit. Point n'est requis d'être déjà très avancé dans les voies spirituelles. Voyez plutôt, au début de la *Nuit obscure* (2), à quelles faiblesses sont encore réduites les âmes auxquelles il s'adresse, avant que les nuits passives des sens et de l'esprit aient fait leur œuvre purificatrice.

Être attiré par Dieu (3), voilà la condition initiale, indispensable pour s'acheminer vers le « banquet spirituel ». Accepter tous les dépouillements que réclame cette rude ascension est la condition *sine qua non* pour en atteindre le terme.

Les différents ouvrages du saint Docteur forment un monument *ascético-mystique* d'une remarquable homogénéité. Sans préjudice de ce qui concerne l'époque respective où ont été écrits ces livres, dans la pensée du Saint, la

(1) Ce prologue a été jusqu'ici indûment placé dans les diverses traductions des Œuvres du Saint en tête de la *Montée*. Il appartient à la *Nuit obscure*. Dom Chevallier l'a établi pertinemment.

(2) L. I, ch. I à VII inclusivement.

(3) *Montée*, l. I, ch. I.

*Montée* et la *Nuit obscure* ne forment en quelque sorte qu'un seul traité, c'est aux *mêmes* âmes qu'il s'adresse. Dans la *Montée* il se borne à donner des règles ascétiques qui permettront à l'action divine de s'exercer librement en toute saison spirituelle, il réserve pour la nuit obscure l'exposé du travail divin. La *Montée* comporte l'exposé de la purification active du sens et de l'esprit; la *Nuit obscure* traite de la nuit passive du sens et de l'esprit. Saint Jean de la Croix s'explique nettement à ce sujet dans plusieurs endroits de la *Montée* : « ..... Réservant en son lieu, à savoir au troisième livre, à parler du *moyen* passif qui est ce que Dieu opère en elle pour l'y mettre et introduire » (l. II, ch. 1) (1). Il avait déjà dit l'équivalent au chapitre 1^er^ du premier livre en traçant le plan de son travail. Dans le texte espagnol, nous trouvons toujours : *lo pasivo* à côté de *lo activo*. C'est à tort que certains traducteurs ont employé les expressions *état passif* et *état actif* comme s'il s'agissait de deux états différents, séparés. Non, ce sont, dans la pensée de saint Jean de la Croix, deux aspects, deux côtés d'un *même* état de purification : l'un qui est la part de Dieu, l'autre la part de l'âme. Ainsi *Montée* et *Nuit* se complètent. De plus, il est probable — c'est du moins l'opinion de l'auteur de l'édition critique — que la dernière partie de la *Nuit obscure* a été perdue, car le commentaire des six dernières strophes de son Cantique manque, il devait nous y faire connaître les admirables effets de la lumière spirituelle et de l'union d'amour avec Dieu. Le *Cantique* et la *Vive Flamme* suppléent à cette perte regrettable. Nous avons ainsi toute l'explication du dessin symbolique qui se trouve à la tête de la *Montée* et qui implique si nettement l'unité de la voie spirituelle. C'est bien le

(1) Nous nous sommes servi le plus souvent de la traduction du chanoine Hoornaert; ici nous l'avons corrigée par celle du P. Cyprien de la Nativité, plus conforme au texte espagnol.

même chemin, d'abord très étroit, qui s'élargit et s'épanouit en toutes les vertus cardinales et théologales, avec les dons et les fruits du Saint-Esprit pour aboutir au vaste plateau qui couronne le mont et que baigne la lumière de la divine Sagesse. C'est là qu'est dressé le « Banquet spirituel ». Nulle part nous ne voyons bifurcation de route; c'est la même voie ascético-mystique qui conduit du bas de la montagne à sa cime; mais plus nous nous élevons, plus l'action de Dieu devient manifeste, et plus l'action de l'homme se fait paisible et féconde; plus aussi se fait intime l'union entre l'action et la contemplation, jusqu'au point de s'identifier.

### B) *Une haute contemplation exige une forte ascèse*

Si l'on rompait l'unité de la voie, et si l'on considérait la doctrine ascétique de saint Jean de la Croix sans la rapporter à la mystique à laquelle elle est ordonnée, cet ascétisme si objectif — et par là même si vigoureux — apparaîtrait comme le rigorisme désespérant des stoïciens ou des jansénistes; certaines pages de la *Montée* seraient déconcertantes. Pour apprécier le bien fondé de telles exigences de dépouillement et de mort, il faut avoir approfondi la doctrine du *Cantique* et contemplé les merveilles de l'union transformante. Mais, si on lit ces lignes sous le rayonnement de la lumière mystique, elles deviennent d'une logique aussi suave que rigoureuse. Le « todo » exige le « nada ». « Deux contraires ne peuvent se trouver ensemble en même temps dans le même sujet », dit l'axiome philosophique qui préside à la doctrine ascétique du saint Docteur. « Où il se trouve lui-même, Dieu ne tolère qu'un seul vouloir humain, celui d'observer parfaitement la loi divine, et de porter sur soi la croix du

Christ (1). » Aussi saint Jean de la Croix exige-t-il la mortification de tous les appétits. Il consacre dix chapitres de la *Montée* à exposer les dommages qu'ils apportent à l'âme. Toutes les attaches, si légères soient-elles, doivent être sacrifiées : « Qu'un oiseau soit lié à la patte par un fil « mince ou un fil épais, peu importe, il ne lui sera possi- « ble de voler qu'après l'avoir rompu... Il en est de même « des attaches de l'âme : elle aura beau pratiquer la vertu, « il faut qu'elle soit libre avant d'arriver à l'union divine... « Il est vraiment déplorable de voir des âmes portant, « comme de beaux navires, de riches cargaisons d'œuvres « et d'exercices spirituels, de vertus et de dons reçus de « Dieu, et qui, parce qu'elles n'ont pas le courage d'en finir « avec quelques pauvres satisfactions humaines, attaches « ou affections — ce qui est tout un — n'avanceront jamais « et n'entreront pas dans le port de la perfection. » (*Montée*, l. I, ch. xi.)

Il faut remarquer cependant que le Saint ne vise que les appétits volontaires, les attaches naturelles déréglées, les passions qui ne sont pas dirigées vers Dieu : « Les appétits « naturels ne s'opposent que peu ou point à l'union de « l'âme, quand ils ne sont pas consentis et ne dépassent « pas un premier mouvement. Je nomme naturels et de pre- « mier mouvement tous ceux où la volonté rationnelle n'a « aucune part, ni avant, ni après. Les faire disparaître ou « les mortifier complètement est impossible dans la vie « d'ici-bas. Sans même qu'ils soient tout à fait mortifiés, « leur action n'est pas de nature à empêcher l'accès de la « divine union ; le tempérament suffit pour les produire, « tout en laissant l'âme bien libre selon l'esprit rationnel » (*Montée*, l. I, ch. xi).

Mais quelle envergure, quel souffle dans cet austère ascé-

(1) *Montée*, l. I, ch. vi.

tisme! Pour démontrer la nécessité de cette universelle mortification, saint Jean de la Croix part du tout de Dieu et il oppose la bassesse de la créature à la souveraine perfection de son Être :

« Tout l'être des créatures comparé à l'être infini de Dieu « est néant. Toute la beauté des créatures est souveraine « laideur devant la beauté infinie de Dieu..., etc... Toute la « grâce, tout le charme des créatures est, par rapport à la « beauté divine, matière insipide et répugnante, ce qui fait « que l'âme éprise de cette grâce et de ce charme devient « souverainement difforme devant Dieu. Impossible pour « elle de s'assimiler alors la grâce infinie de la beauté « divine, la distance entre ce qui est souverainement misé- « rable et la grâce infinie étant irréductible... Tout ce que « les créatures renferment de bonté n'est que suprême « malice en présence de la bonté divine, Dieu seul est « bon..... Toute la sagesse du monde, toute l'habileté « humaine, ne sont que pure et souveraine ignorance en « présence de la sagesse infinie de Dieu. Saint Paul écrit « aux Corinthiens : *Sapientiae hujus mundi stultitia est* « *apud Deum* — La sagesse du monde est folie devant Dieu « (I Cor., III, 18)...

« Toute la puissance, toute la liberté du monde, ne sont « que servitude, détresse et captivité, vis-à-vis de la liberté « et de la domination divines... Les délices et les délecta- « tions que trouve la volonté dans les choses du monde ne « sont que souffrances, tourment et amertume au regard « des délices de l'union avec Dieu... Il y faut dire la même « chose des richesses et de la gloire dont la source est dans « le créé, car c'est là encore pauvreté et misère, en face de « la richesse divine. En les recherchant, l'âme est absolu- « ment pauvre et misérable devant Dieu, elle renonce au « bienheureux état de richesse et de gloire qui résulte de « sa transformation en Lui, la totale pauvreté se trouvant à

« l'opposé de la suprême richesse » (*Montée*, liv. I, ch. IV).

Pour entendre un tel langage, ne faut-il pas que du « Père des lumières » soit tombé déjà un « rayon vivifique » sur l'âme de son pauvre enfant, que par son don de Science il lui ait découvert la vraie valeur des choses? Et pour réduire cette conviction en pratique, pour opérer ce dépouillement complet, ne faut-il pas que le don de Force intervienne?

Je n'ai pas à transcrire ici l'austère programme tracé dans le livre de la *Montée*, mais je dois souligner la manière suave dont le contemplatif le réalise — le comtemplateur assidu du Tout de Dieu et de l'Humanité Sainte du Sauveur. La contemplation, qui exige tant de mortification, apporte la force de la donner : « Mon Bien-Aimé, tout pour vous, « rien pour moi; mais rien aussi pour vous et tout pour « moi!... Ah! comme votre présence sera douce pour moi « puisque vous êtes le souverain Bien! Je veux m'approcher « de vous en silence, et découvrir vos traces divines afin « que vous consentiez à m'unir à vous en prenant mon âme « comme épouse; je n'aurai de bonheur qu'en recevant vos « embrassements! Et maintenant, Seigneur, afin que je sois « toujours recueilli en vous, ne cessez de veiller sur moi, « car *mon âme veut tout perdre pour vous!* »

### C) *La Contemplation vient parfaire l'Ascèse*

Nous avons prouvé suffisamment que « le vrai, l'unique procédé pour arriver à la contemplation, c'est la sainteté de la vie et la pureté du cœur » (1) et montré dans quelle mesure la contemplation réclame le travail de l'ascèse pour n'être pas pure spéculation et faux mysticisme (2). Rien

(1) *Confér.* de Cassien. C'est une illusion, disait-il, que d'aspirer à la contemplation avant d'avoir mortifié ses passions.

(2) Il y a cependant à étudier encore la nuit active de l'esprit, qui

jusqu'ici dans la doctrine du Saint n'est personnel, il continue les traditions antiques. Mais voici que nous sommes arrivés au centre de sa doctrine : la nuit passive, — et je réclame la bienveillante attention du lecteur, car saint Jean de la Croix va mettre en lumière une vérité qui était restée dans l'ombre avant lui et que, peut-être, les directeurs de nos jours n'utilisent pas assez dans la conduite des âmes. Nous entrons ainsi dans le vif de notre sujet, car c'est ici que nous voyons réaliser l'union intime de l'action de Dieu et de celle de l'âme dans la contemplation. Il s'agit de montrer comment la nuit passive des sens apporte dans la vie du chrétien un élément nouveau purificateur et générateur, en introduisant l'âme dans la vie mystique.

Lorsqu'une âme s'est mise généreusement au service de Dieu, elle boit d'abord, d'ordinaire, abondamment le lait des douceurs divines : « Pour vaincre les appétits et renon-« cer à toutes les satisfactions des choses créées..., l'âme « avait besoin d'être animée d'une flamme plus ardente et « pressée par un amour plus parfait, l'amour de son Époux. « Puisant alors en lui sa joie et sa force, elle a eu le cou-« rage de retrancher tout autre amour » (*Nuit*, l. I, ch. XIV).

Mais, se hâte d'ajouter le saint Docteur, « ... ce que ces âmes faisaient ainsi était bien faible, bien imparfait..... Nul en effet n'opère que selon sa perfection habituelle, et comme ces âmes n'ont pas encore eu l'occasion d'acquérir de fortes habitudes, elles ne peuvent manquer de se com-

est l'ascèse supérieure. La nuit des sens — mortification des appétits — n'a fait qu'écarter les obstacles à l'union, c'est une préparation *nécessaire* mais très éloignée à la contemplation; dans la nuit de l'esprit, les facultés de l'âme : intelligence, mémoire, volonté, se dépouillent et se transforment dans la foi, l'espérance et la charité (cf. *Montée*, l. II, ch. v). Les actes des vertus théologales sont véritablement facteurs d'union. Ce point, d'une importance capitale dans le sujet qui nous occupe présentement, est traité ci-dessus par le R. P. Garrigou-Lagrange.

porter comme des enfants, c'est-à-dire avec grande faiblesse » (*Nuit*, l. I, p. 1). Et il énumère, dans les sept chapitres suivants, toutes les imperfections — pour la plupart encore très grossières — auxquelles sont sujettes ces âmes de fervents débutants : « Impossible pour elles de s'en défaire aussi longtemps que Dieu n'a pas agi en elles passivement par la purification de la nuit obscure... Le Seigneur les sèvre alors de ces tendresses sensibles, les jetant dans des aridités et des ténèbres intérieures, afin de les délivrer ainsi de toutes leurs imperfections et de leurs goûts enfantins, et de leur faire acquérir les vertus par des moyens tout différents » (*Nuit*, l. I, ch. VII).

Le secours qui jusqu'ici était arrivé à l'âme par lumières et douceurs dans la méditation discursive, va lui être dispensé de manière secrète dans l'obscure contemplation ; l'enfant de Dieu est détaché du sein maternel et conduit dans le désert pour y être nourri de la manne céleste.

Bien qu'il lui semble reculer dans les voies spirituelles, l'âme vient d'y faire un grand pas en avant. Elle est entrée dans « la voie illuminative ».

Quel paradoxe ! dira-t-on... *La nuit passive* du sens fait entrer dans la voie illuminative ! Oui, le grand docteur le dit expressément et il en donne la raison : « L'esprit étant sec et vide du suc des choses sensibles, *Dieu commence à se communiquer par la contemplation infuse* » (*Nuit*, l. I, ch. XII).

Ne reconnaissons-nous pas la loi des contraires qui régit la spiritualité de saint Jean de la Croix, la lumière dans la nuit, la sagesse dans la folie, le tout dans le rien ? Oui, bien sûr, il faut que les lumières d'en bas s'éteignent pour que descende la clarté d'en haut, ou plutôt, n'est-ce pas le Soleil de justice qui, se levant, éclipse les pauvres lumières de l'intellect humain pour élever celui ci à une sphère supérieure ?

Comme le faisait remarquer très justement le savant professeur de l'Angelico dans ses articles sur les purifications passives des sens (1), les auteurs ascétiques qui traitent de cet état d'aridité insistent ordinairement beaucoup plus sur son aspect *négatif* : la perte de toute dévotion sensible et la grande difficulté de la méditation discursive, que sur l'élément *positif* qui le constitue et d'où émanent tous les biens qui sont attachés à cette nuit. C'est le mérite du saint Docteur d'avoir su dégager la perle précieuse de la contemplation infuse de la gangue qui l'enveloppe et la dérobe aux âmes inexpérimentées. Il montre le prix inestimable de ce trésor ignoré ou méprisé, il met cette contemplation obscure et aride *bien au-dessus* de toutes les grâces extraordinaires : visions, révélations, paroles intérieures; il apprend à son disciple à dépasser toutes ces grâces, à s'en détacher, à les oublier, et, avec un soin jaloux, il cultive ce petit germe de contemplation obscure qu'il vient de découvrir dans l'aridité de l'âme qui ne sait plus se livrer comme auparavant à la méditation discursive. Avec sa rigoureuse logique de philosophe chrétien, il consolera l'âme en lui prouvant que cette sécheresse est toute à son avantage : « ... Dieu fait le transfert des biens et des forces du sens (de la partie sensitive de l'âme) à l'esprit (à sa partie supérieure); et comme la partie sensitive n'est en aucune façon apte à ce qui est du pur esprit, elle reste sans aliment, et par là sèche et aride » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

La gloire du grand Docteur mystique a été de tracer de main de maître les signes non équivoques qui permettent de saisir l'éclosion de ce germe divin et de savoir ainsi le moment précis où l'âme peut et doit abandonner la méditation, comme ceux où elle devra y revenir pour éviter l'oi-

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, décembre 1926, janvier, février, mars 1927. Nous renvoyons le lecteur à ces excellents articles, qui complètent ce qui est trop succinctement exposé ici.

siveté (1). C'est en cela principalement qu'il a mérité la gloire de Docteur de l'Église universelle. Sa doctrine ascético-mystique condamne également les erreurs des rationalistes et des illuminés, elle fait une admirable synthèse de l'action de Dieu et de celle de l'homme dans la vie mystique. Quiétiste, il ne peut l'être, car, avant de dire à l'âme de rester en paix dans son apparente oisiveté, il s'est bien assuré de l'infusion en elle de l'obscure et sèche contemplation mystique ; qu'importe que dans les commencements elle reste inaperçue à l'âme (2) qui, jusqu'alors, a tout reçu par les sens ? lui, dans la pénétration de son regard de théologien et de psychologue, a discerné le précieux germe de l'union transformante dans cette connaissance générale obscure et affectueuse qui s'élève comme une aurore du sein des ténèbres du sens et il apporte tout son soin à apprendre à son disciple à le cultiver. C'est son sujet cher entre tous. Non seulement il en traite *ex professo* dans la *Nuit obscure* (3), mais encore très longuement dans la *Montée* (4) et dans la *Vive Flamme* (5).

(1) *Montée*, l. II, ch. XI, XII ; *Nuit obscure*, l. I, ch. IX.

(2) Au ch. XIII du l. II de la *Montée*, le Saint en donne la double raison : « A la vérité, cette connaissance intime reste presque inaper« çue dans le principe, et cela pour une double raison. D'abord, à « cause de sa subtilité et de son extrême délicatesse. Ensuite, parce « que l'âme ayant été habituée à la méditation, dont l'exercice est « plus sensible, perçoit à peine cette nouvelle notion insensible et « déjà purement spirituelle. Cela arrive spécialement lorsque, faute « de comprendre son état, l'âme s'agite, et s'efforce de revenir à sa « première méthode. Tout en jouissant d'une paix intérieure et « savoureuse, plus abondante qu'autrefois, son trouble l'empêche de « la sentir et de l'apprécier. Mais à proportion de sa fidélité et de son « abandon dans ce repos, elle sentira mieux cette connaissance géné« rale et ineffable de Dieu, source inépuisable de joies enivrantes et « d'une paix délicieuse exempte de tout travail. »

(3) *Nuit obscure*, l. I.

(4) *Montée*, l. II, ch. XI, XII, XIII (division de la traduc. Hoornaert), XII, XIII, XIV, XV (trad. des Carm. de Paris).

(5) *Vive Flamme*, str. III, v. III, § 4, 5, 6, 7, 8, 9.

Ses apostrophes indignées aux directeurs ignorants de la mystique qui forcent les âmes à revenir à la méditation discursive quand Dieu les appelle au repos de la contemplation obscure, prouvent quelle importance il attache à cette délicate transition.

L'Église vient de consacrer solennellement cette doctrine spirituelle... Que les âmes s'y ouvrent donc avec confiance! Plus nombreuses qu'on ne le pense sont celles qui se trouvent dans cette nuit des sens : « La nuit des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre de commençants (1) », déclare le saint Docteur. Mais beaucoup y végètent, peu méritent de la dépasser pour entrer dans celle de l'esprit. Qu'il me soit permis de donner plusieurs citations du Saint dans l'espoir d'être utile à bien des lecteurs :

« La règle à suivre dans la Nuit des sens est de ne plus se « soucier ni de discours, ni de méditation, puisque, comme « je l'ai montré, le temps en est passé. Il faut laisser l'âme « en paix et en repos, même quand il semble qu'elle ne « fait rien, qu'on perd son temps, qu'on a aucune envie de « penser à quelque chose et qu'on l'attribue à la tiédeur. « Les spirituels font en réalité beaucoup en pratiquant alors « la patience, en persévérant dans l'oraison, tout en n'y « faisant rien. *Leur seule occupation doit être de laisser « l'âme libre et en repos, débarrassée de toute connaissance* « et *pensée distinctes*, sans songer à quoi on va appliquer « son esprit ou sa méditation, se contentant d'un regard « affectueux et tranquille en Dieu... Il est bien évident que « si, de quelque façon, l'âme se met à opérer par ses puis- « sances intérieures, elle empêche et perd les biens que « Dieu, au moyen de cette paix et de ce repos, veut opérer « et imprimer en elle » (*Nuit*, l. I, ch. xi).

Dans la *Montée*, le même enseignement :

(1) *Nuit obscure*, l. I, § ix, p. 37, Hoornaert.

« *Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement* « *des formes et images saisissables, elle baignera dans cette* « *pure et simple lumière*, et *en s'y transformant atteindra* « *l'état de perfection*. En effet, cette lumière n'est jamais « absente de l'âme (1); ce qui fait obstacle à son infusion, « ce sont les formes, les voiles des créatures qui envelop- « pent et embarrassent l'âme. Enlevez ces formes, détachez « entièrement ces voiles, faites en sorte que l'âme soit éta- « blie dans la pure nudité et la pauvreté de l'esprit, *aussitôt* « celle-ci, devenue pure et simple, se transforme dans la « simple et pure *sagesse divine* qui est le Fils de Dieu. Car « alors, le naturel étant exclu de l'âme déjà pleine d'amour, « le divin est *infusé sur-le-champ* naturellement et surna- « turellement pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature » (*Montée*, l. II, ch. XIII, numération de l'édition Hoornaert) (2).

(1) Remarquons cette assertion du saint Docteur : ne laisse-t-elle pas entendre que la lumière de contemplation infuse fait partie du cortège de la grâce sanctifiante?

(2) N.B. Il est étonnant que certains auteurs se soient servis de ce chapitre pour étayer leur thèse de la contemplation *acquise*. Plus j'étudie ce chapitre, plus il me paraît évident que le Saint y traite d'une contemplation *infuse initiale*.

Il y établit que l'âme, au début, ne reçoit cette grâce que par intermittence, « par petites bouchées », dira-t-il ailleurs; elle ne devient habituelle que lorsque l'âme a acquis des habitudes de détachement et de recueillement qu'elle n'avait pas tout d'abord. Qu'on le remarque bien, c'est de là que part la confusion : les mots « acquis l'habitude » que le Saint emploie ne portent que sur la préparation, et non sur la grâce reçue en elle-même, le contexte le prouve avec évidence. C'est bien d'une seule et même contemplation — infuse — qu'il s'agit tout le long de ce chapitre; quand elle manque, l'âme doit revenir à la méditation. Aux débutants elle est dispensée par intermittence, aux autres à jet continu, à ceux-ci l'eau vive est toujours à leur disposition, les autres doivent gratter laborieusement le sol pour qu'elle jaillisse, mais c'est bien « la même eau », pour parler le langage de sainte Thérèse, c'est bien le même « rayon ténébreux », pour revenir à la terminologie de saint Jean de la Croix.

La contemplation dont il s'agit dans la *Montée* n'est pas autre que

Avec la même vigueur qu'il avait apportée dans la Nuit active du sens à écarter tous les appétits, tous les obstacles éloignés à l'union divine, il interdit maintenant les agissements inopportuns des facultés. « *L'action divine est entrée en jeu* », *il faut lui laisser le terrain libre*. Si l'âme veut faire travail utile, qu'elle reste passive... « *la pure contemplation consiste à recevoir* » (*Vive Fl.*, strop. III, v. 3). Ne pas apporter d'obstacle à la diffusion de ce rayon ténébreux, voilà désormais toute l'action de l'âme.

celle des autres livres du saint Docteur. Rapprochez notamment « les touches substantielles » dont il traite au chapitre XXV du livre II de la *Montée*, du commentaire de la 2e strophe de la *Vive Flamme* : « O brûlure suave, ô plaie délicieuse, ô douce main, ô touche délicate! Vous avez une saveur de vie éternelle. » C'est la même union substantielle qui y est décrite, dans l'une spéculativement, dans l'autre expérimentalement. C'est le même « banquet perpétuel » qui est ouvert. Voici en quels termes il parle de ces touches substantielles dans la *Montée* : « Elles ne dépendent pas de l'activité de l'âme ni de ses méditations, bien que par là elle se mette dans de bonnes dispositions... Il s'agit de sentiments passifs étrangers à l'activité de l'âme qui en est favorisée, et les connaissances qui en résultent sont également passives et se manifestent dans ce que les philosophes appellent intellect passif. Celui-ci n'a pas non plus à intervenir activement : pour ne pas nuire à l'efficacité des touches, il doit laisser au repos les facultés naturelles et se contenter de recevoir ce qui est donné... Comme il s'agit d'une savoureuse intelligence surnaturelle, inutile de chercher à le comprendre activement, cela est impossible. L'entendement n'a qu'à l'accepter... » L'acceptation passive dans la résignation et l'humilité est donc ce qui s'impose à l'âme; Dieu donne ces faveurs passivement, il les dispense selon son bon plaisir, et c'est l'âme humble et détachée de tout qui a ses préférences. « En agissant ainsi, aucune interruption ne se produit dans le progrès de l'âme et de telles connaissances sont des plus efficaces pour l'accentuer. Ce sont des touches d'union servant à unir *passivement* l'âme à Dieu » (*Montée*, l. II, ch. XXI). Qui niera que ce soit là de la contemplation infuse? C'est à disposer l'âme à recevoir ces touches sublimes que converge toute la mortification et toute la méthode d'oraison du saint Docteur. Il apprend à préparer un terrain propre à l'éclosion de ce germe mystique déposé dans la grâce sanctifiante et à le cultiver dès qu'il apparaît. A ce titre, mais à ce titre seulement, on peut dire qu'il est le Docteur de « la contemplation acquise ».

Mais comme dans cette nuit il arrive souvent à l'âme de ne pas prendre conscience de ce qui lui est communiqué secrètement, qui dira ce que suppose de foi, d'espérance, d'amour pur, de patience, de longanimité, cette attitude passive! Dans cette si longue attente, quel hommage d'adoration, quelle reconnaissance de son néant et du tout de Dieu! C'est réellement faire beaucoup en ne faisant rien en apparence. Mais ce beaucoup n'est rien en comparaison de ce que Dieu opère : « Une parcelle de ce que Dieu donne « à l'âme en ce saint loisir, en cette solitude, est un bien « inestimable qui dépasse souvent de beaucoup ce que « l'âme et celui qui la guide en peuvent concevoir. Et ce « qu'on ne voit pas alors, ne manquera pas de se révéler à « l'heure voulue » (*Vive Fl.*, str. III, v. 3).

Le Saint fait allusion ici aux progrès spirituels qui ne vont pas tarder à se manifester. Qui n'a été frappé, en lisant les ouvrages de sainte Thérèse, du soin qu'elle met à nous montrer le jardin mystique s'embellissant, devenant fécond en fleurs et en fruits au fur et à mesure que le mode d'arrosage se perfectionne? Sa pensée constante est de montrer comment la contemplation favorise le progrès des vertus.

Sous un autre symbole, saint Jean de la Croix met en relief la même vérité. Pour lui, c'est le rayon de lumière ténébreuse qui est l'élément de fécondité : « Quia inflammatum est cor meum et renes mei commutati sunt : et ego ad nihilum redactus sum et nescivi » (Ps. LXXII, 21).

Ce rayon vivifique, quelque enténébré qu'il soit encore au début, donnera à l'âme la précieuse connaissance de Dieu et d'elle-même, extirpera la racine des « sept péchés capitaux » (1), fera germer à leur place les vertus opposées.

(1) On sait que le Saint désigne sous ce nom les grosses imperfections des commençants.

— Dans les chapitres XII et XIII de la *Nuit obscure*, il énumère complaisamment les profits spirituels de cette nuit du sens. Mais ce qu'il s'applique par-dessus tout à mettre en relief, c'est la motion divine, « principe de tous ces avantages ».

Ce qui est beau, admirable, ce n'est pas tant de voir l'âme produire des actes héroïques, que de la voir toute dirigée par l'Esprit-Saint, c'est de la voir perdre sa personnalité, non pas certes dans l'ordre de substance, mais dans l'ordre d'opération. L'âme ne cesse pas d'agir, mais elle est plus agie qu'agissante, et c'est là pour elle la perfection de son être, puisqu'elle passe dans son Principe (1).

Mais l'âme n'arrive à cette passivité parfaite qu'après avoir parcouru toute la carrière mystique; dans cette car-

(1) Il faudrait ici, si la place le permettait, reproduire *in extenso* la note de J. Maritain mise en appendice à son excellent opuscule sur la vie d'oraison; nous nous bornerons à en extraire quelques passages qui prouveront l'identité de la doctrine du saint Docteur avec celle de l'Ange de l'École : « Il y a lieu d'insister sur ce point et de montrer comment l'enseignement de saint Jean de la Croix décrivant la contemplation comme une non-activité (Cf. *V. Fl.*, str. III, vers 3) et celui de saint Thomas définissant la contemplation comme l'activité la plus haute (cf. Somme Th., II$^a$ II$^{ae}$, q. 179 et 180) ne diffèrent qu'en apparence et par le point de vue d'où chacun des deux grands Docteurs considère la même ineffable réalité... Lorsque saint Jean de la Croix écrit que « toute activité dans l'âme doit être suspendue », il pense au mode humain d'agir de nos facultés, et à leurs opérations particulières, parce qu'il est placé au point de vue de l'expérience mystique, et qu'à ce point de vue, la suspension de toute activité de mode humain doit apparaître à l'âme — forcément habituée à ne connaître son activité que selon le mode humain — et ne peut être décrite par elle que comme une non-activité. Par contre, quand saint Thomas définit la contemplation comme la suprême activité de l'âme, il est placé à un point de vue non plus psychologique, mais ontologique ou métaphysique; et l'activité dont il parle, tout en étant la plus haute activité de l'âme, peut très bien, à cause de sa trop pure spiritualité elle-même, et de son mode supra-humain, ne pas être perçue comme activité par celle-ci. On voit ainsi que le langage expérimental de saint Jean de la Croix s'accorde parfaitement avec le langage théologique de saint Thomas. »

rière, il y a bien des tâtonnements, bien des heurts entre le mode humain des facultés et le mode supra-humain sous la motion des Dons. En effet, lorsque la bienheureuse lumière de contemplation s'est levée à l'horizon de l'âme, ne croyons pas que ce soit de façon définitive et permanente. Elle aura ordinairement à son aurore bien des éclipses, où l'âme, pour ne pas rester oisive, devra recourir à une sobre méditation, à des actes distincts, mais très simples, de foi, d'espérance et de charité. Saint Jean de la Croix a traité ce délicat sujet *ex professo* dans le chap. XIII du Ier livre de la *Montée*.

Mais que l'âme soit généreuse à écarter les obstacles, qu'elle reste silencieuse et recueillie à son poste d'écoute, la vivifiante lumière ne tardera pas à réapparaître et se fera plus pure et plus envahissante... tellement envahissante et terrassante parfois, que les facultés en seront éblouies, interdites, comme anéanties, il pourra même y avoir aliénation des sens et des facultés, extases et ravissements. Ce sont là des signes du conflit entre l'action divine et l'action humaine. Ces phénomènes se produisent quand le sens n'est pas encore bien soumis à l'esprit, et l'esprit à Dieu. Lorsque la subordination est bien établie, c'est l'harmonie parfaite dans la plus pure jouissance. Mais cette harmonie ne se réalise que dans l'union transformante, après les purifications passives de l'esprit. Les facultés alors comme connaturalisées à ce rayon de la sagesse, tout en baignant dans cette divine lumière, *sont libres pour l'action, elles y trouvent même un supplément à leur faiblesse native* :

« Dans cette union supérieure, ses connaissances person-
« nelles s'unissent à la sagesse infinie comme une faible
« lumière fusionne en une autre plus puissante. Alors,
« c'est la seconde qui domine et éclaire, elle ne supprime
« pas la première, mais la perfectionne, tout en gardant
« elle-même le pouvoir éclairant principal. Et ainsi en sera-

« t-il, je crois, dans le ciel. Les justes ne perdront pas « l'usage de leurs connaissances acquises, mais ils ne trou- « veront aucune utilité à s'en servir, vu qu'ils disposent « d'une science bien supérieure dans la Sagesse divine » (*Cant. sp.*, str. XXVI).

Quoi que fasse cette âme, elle ne quitte pas son centre de lumière et d'amour, toute son activité est suspendue en Dieu. Si, parfois, elle n'agit pas au dehors, elle reste au-dedans en pleine activité. En effet, la contemplation est l'action par excellence, floraison parfaite de l'être au-dedans de lui-même, pure qualité perfectionnant le sujet qui agit, activité très intime, très profonde, qui engage tout l'être. Activité du Père qui tout ensemble conçoit et engendre dans son sein le Verbe son Fils. En cette activité, la plus haute connue, l'âme est agie par le Premier Agissant, la Cause universelle, elle est mobilité pure sous le Souffle. Ce doux sommeil est essentiellement vigilant : repos, non de l'inertie, mais de l'activité parfaite qui n'a pas à s'ébranler pour agir, mais est d'emblée en exercice, produit sans effort, comme en se jouant, laissant doucement tomber son effet comme l'arbre son fruit mûr; l'action se détache de la contemplation par son propre poids.

## II

### Rapports de la Vie Contemplative et de la Vie Apostolique

Jusqu'ici nous avons étudié les relations entre la contemplation et l'action que j'appellerais volontiers « *ad intra* », étude délicate qui touche aux questions les plus subtiles de la conciliation de la Cause Première et de la cause seconde, de la motion divine et de la liberté humaine, étude qui n'a pas été même ébauchée dans cet article; mais, tel quel, il

a esquissé une évolution splendide des rapports de l'action et de la contemplation. Nous avons vu celle-ci se dégager pour ainsi dire du chaos de notre effort personnel pour l'élever avec elle dans une sphère supérieure et finir par l'absorber, tout en lui laissant sa vitalité.

Nous allons aborder à présent les rapports de cette même contemplation avec l'action apostolique. Le problème est ici moins complexe, très simple même à résoudre théoriquement : L'action est le rayonnement de la contemplation, sa surabondance. Nous l'avons dit tout à l'heure, l'action doit se détacher de la contemplation comme le fruit mûr de l'arbre qui le porte. Plus l'arbre est fort et vigoureux, plus le fruit sera savoureux et fécond. Toutefois, la solution, si lumineuse en principe, reste délicate à réaliser dans la pratique. L'alliance de la vie contemplative et de la vie active, soit la vie mixte, offre des nuances, des aspects multiples. Les différents dosages de contemplation et d'action — si je puis m'exprimer ainsi —, la forme que revêt celle-ci, constituent pour un Ordre religieux la caractéristique qui le situe à sa place providentielle dans l'Église militante.

Saint Jean de la Croix ayant été élu de Dieu pour être le coadjuteur de sainte Thérèse dans la réforme du Carmel, c'est dans sa vie et dans ses écrits qu'il nous faut chercher l'idéal de l'Ordre de la Vierge. Sa mission, dit le chanoine Hoornaert dans sa Préface aux Œuvres du Saint, « a été de rétablir dans son Ordre l'union intime entre la vie apostolique et la vie contemplative, telle qu'elle existait en principe au Mont Carmel » (Introduct., p. XII). A cette fin, il a reçu ces faveurs singulières « qui servent à disposer les âmes qui sont destinées à transmettre leur esprit et leur vertu à une famille de disciples; car Dieu donne volontiers la richesse et l'autorité par les prémices de l'esprit aux chefs, et cela en proportion de l'importance des

doctrines et de l'esprit qu'ils ont à communiquer à leur postérité » (*Vive Fl.*, str. II, v. 11).

A) *La contemplation : source d'action.*
*— L'action : rayonnement de la contemplation.*

La contemplation est source d'action. — Nous ne voulons pas dire que la contemplation puisse être ordonnée à l'action, ce serait renverser l'échelle des valeurs : l'action apostolique en est l'effet, et non la fin. Saint Jean de la Croix, à la suite de saint Grégoire (1) et de saint Thomas (2), maintient avec un soin jaloux la supériorité de la contemplation sur l'action (3) ; mais en même temps, ainsi que les *Salmanticenses*, il professe la supériorité de la vie mixte à celle qui serait exclusivement contemplative. « La religion mixte, disent les Carmes de Salamanque commentant saint Thomas (4), est ordonnée immédiatement et d'abord à la contemplation et à l'amour de Dieu, ce qui est l'office de la vie purement contemplative ; donc, en cela, elle ne lui est pas inférieure ; mais en outre, par le rejaillissement de cette connaissance et de cet amour de Dieu, elle s'emploie au salut du prochain, *propter Deum*, et cela élève cette vie au-dessus de la vie purement contemplative (5). »

(1) Cf. saint Grégoire (In Ezéch. II, 4, a. 6, P.L. 76, 976).
(2) II$^a$ II$^{ae}$, q. 81-82.
(3) La supériorité d'une cause éminente sur son effet, précisément. « La contemplation est l'acte qui constitue notre vie arrivée à son terme, à sa dernière perfection, elle nous fait directement adhérer à Dieu notre fin dernière ; tandis que toutes les occupations qui constituent la vie active sont occupations passagères dans le temps, qui ont leur raison d'être dans les nécessités de la vie présente considérée en elle-même, la vie contemplative est l'exercice de la charité envers Dieu, dans ce qu'il y a de plus immédiat, supérieure donc en soi à l'exercice de la charité envers le prochain. » (P. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, VII, octobre 1926). Cf. S. Th., II$^a$ II$^{ae}$, q. 182, a. 2.
(4) II$^a$ II$^{ae}$, q. 188, a. 6 ; III$^a$, q. 40, a. 1, ad 2$^m$, a. 2, ad 3$^m$.
(5) De l'état religieux. Disp. II, Dub. III, p. 10, n° 34.

Saint Jean de la Croix a fait sienne la puissante formule de saint Thomas (1) : « L'action doit procéder de la plénitude de la contemplation (2) : *Ex plenitudine contemplationis*. » Qu'elle est lourde de sens cette formule! quelles merveilles de salut elle contient! Elle fait penser à la salutation de l'ange : *Ave, gratia plena.*

Qu'est-ce que le contemplatif? C'est celui qui regarde, qui expérimente Dieu — que ce soit dans la nuée obscure ou l'éclair du Sinaï, peu importe. C'est celui à qui Dieu l'Inaccessible se communique.

Qu'est-ce que le mystique? c'est celui qui vit des dons, qui est mû par le Saint-Esprit. Mettez ce contemplatif, ce mystique en contact avec ses frères, qu'est-ce qu'ils entendront dans sa voix? La parole du Verbe. Qu'est-ce qu'ils boiront dans ses yeux? L'amour de l'Esprit. Ce sera Dieu conversant avec les hommes, et les hommes reconnaîtront leur Maître et leur Sauveur, et les hommes se convertiront à Lui.

Nous ne voulons pas laisser entendre — ce serait faux et injuste — que seul le contemplatif est digne d'être apôtre, et que pour produire des fruits d'apostolat il faut être arrivé à l'union transformante — ce serait absurde. Mais il faut bien admettre que la fécondité réelle d'un apostolat est en raison directe de la sainteté de celui qui l'exerce. Saint Jean de la Croix le dit expressément : « Plus la vie « des prédicateurs est sainte et parfaite, autant qu'il est « permis d'en juger, plus la prédication est profonde... « Privé de la puissance de l'esprit intérieur, le son de la « voix n'a pas par lui-même la vertu de ressusciter les « morts, et de les faire sortir de leur sépulcre... Saint Paul « écrivant aux Corinthiens met cette vérité en relief... : Ma

(1) IIª IIæ, q. 138, a. 6.

(2) La question a été très bien traitée dans *le Carmel* par un Carme déchaussé, Art Catholique, p. 5 et ss.

« parole et ma prédication ne s'appuyaient pas sur les dis-
« cours persuasifs de la sagesse humaine, mais elles rece-
« vaient leur force des effets sensibles de l'esprit et de la
« vertu (I Cor., II, 1-4) » (*Montée*, l. III, ch. XLIV).

Malgré l'attrait qui le porte à la retraite et à la contemplation, saint Jean de la Croix fait sienne aussi cette autre formule de saint Thomas : « Il est mieux d'illuminer que de briller seulement (1). » Une déposition fort intéressante du P. Élisée des Martyrs en fait foi : « Expliquant ces paroles : *Nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt, oportet me esse* » (Luc, II, 49), il disait d'après saint Denys : « *Omnium divinorum divinissimum est cooperari Deo in* « *salutem animarum*... c'est-à-dire que la suprême perfec-
« fection de toute créature, selon son degré dans la hiérar-
« chie, consiste à imiter Dieu, chacune selon son talent et
« ses ressources ; mais ce qui est admirable et divin au-
« dessus de tout, c'est d'être son collaborateur dans la
« conversion et le retour des âmes à Dieu. En cela resplen-
« dissent les œuvres propres à Dieu, et c'est une gloire
« infinie que de l'imiter. C'est pourquoi le Christ les
« nomme œuvres de son Père dont il a soin lui-même. Or
« il n'y a pas de vérité plus évidente que celle-ci : plus la
« charité pour le prochain gagne en force, plus aussi l'âme
« s'unit par l'amour à Dieu. Car plus elle aime, plus elle a
« le désir que tous aiment et honorent ce Maître ; et plus
« ce désir grandit, et plus aussi elle travaille à le réaliser,
« aussi bien dans l'oraison que dans les exercices prescrits
« ou qu'elle peut entreprendre.

« Alors la ferveur et la charité de ceux qui sont ainsi
« remplis de Dieu deviennent si fortes qu'ils ne peuvent
« se contenter de les limiter à leur profit personnel. Aller
« seul au ciel leur paraît insuffisant ; ce qui les passionne,

(1) II$^a$ II$^{ae}$, q. 188, a. 6.

« c'est d'amener avec eux par des désirs, des tendresses « célestes et le zèle le plus délicat, beaucoup d'autres à la « béatitude. C'est là un effet du grand amour qu'ils ont « pour Dieu, et il a sa source dans l'oraison parfaite et la « contemplation » (dépos. X).

C'est donc méconnaître la véritable physionomie du premier Carme déchaussé que de voir en lui un contemplatif farouche méprisant ou négligeant l'apostolat, se livrant à la retraite aux dépens du zèle apostolique. Non, il est vrai fils d'Élie : « Zelo zelatus sum », et digne coadjuteur de sainte Thérèse.

« Le bien est diffusif de soi (1). » Là où il y a un foyer d'amour véritable s'élèvera toujours la flamme du zèle : « ce qui caractérise la vraie et chaste contemplation, dit saint Bernard, c'est que l'âme, embrasée du feu divin, conçoit un si vif désir d'attirer vers Dieu d'autres âmes qui l'aiment aussi, qu'elle interrompt volontiers l'exercice de l'amour pour se livrer à la prédication. Elle revient ensuite à la contemplation, avec une ardeur d'autant plus grande qu'elle peut constater les fruits abondants de son travail (2). » C'est en ce sens que l'action peut même aider à la contemplation; elle lui est comme un trop-plein qui maintient l'équilibre chez le contemplateur dont l'arc pourrait se rompre s'il était toujours tendu.

Mais, chez certaines natures ardentes et généreuses, très oublieuses d'elles-mêmes, ce besoin de communiquer ce qu'elles ont reçu gratuitement peut devenir un danger ; sainte Thérèse, dont le zèle apostolique est si connu, apporte à l'apostolat les mêmes réserves que saint Jean de la Croix. Elle ne permet au jardinier de distribuer les fruits de son jardin (3) que lorsqu'il pourra en

(1) I^a, q. 19, a. 2.
(2) Sermon 57, « Surge, propera, amica mea ».
(3) *Vie*, ch. XIX, XXI.

nourrir les autres sans s'appauvrir lui-même : « Ce n'est qu'à cette condition que la vie apostolique est plus parfaite que la vie du pur contemplatif dont la féconde coopération au gouvernement divin ne doit pas nous échapper (1). » La recommandation, si elle est bonne pour tous à retenir, n'a de valeur directive, évidemment, que pour un apôtre voué par état à la vie contemplative.

Maintenir la subordination des deux fins de son Ordre (2) fera la constante préoccupation du Réformateur du Carmel. Combien il a lutté et souffert pour faire revivre cet idéal de l'antique Carmel ! A ceux qui compromettent cette subordination, il lance cette brûlante apostrophe : « Cer-
« tains spirituels donnent leur préférence à l'activité et
« s'imaginent pouvoir conquérir le monde par leurs pré-
« dications et leurs œuvres extérieures. Eh bien, qu'ils
« réfléchissent à ceci : *ils rendraient beaucoup plus de ser-*
« *vices à l'Église*, eux-mêmes deviendraient beaucoup plus
« agréables à Dieu, s'ils employaient, ne fût-ce que la moi-
« tié du temps qu'ils dépensent ainsi, pour se tenir en
« oraison devant Dieu, alors même que leur spiritualité
« n'aurait pas atteint le degré dont nous traitons en ce
« moment. Car alors ils feraient certainement plus avec
« moins de travail, et plus par une œuvre que par mille,
« grâce aux mérites de leur oraison et aux forces spiri-
« tuelles qui leur en reviendraient. Agir autrement, c'est
« marteler, faire un peu plus que rien, parfois absolument
« rien et même du mal. Que Dieu vous préserve de ce sel
« qui commence à s'affadir ! Extérieurement son activité
« paraîtra réaliser quelque chose, mais en substance ce
« sera du néant, tant il est vrai qu'une œuvre n'est bonne

(1) *Le Carmel* par un Carme Déchaussé, p. 6.

(2) On lit dans le Prologue du *Carmel* par un C. D. : « La fin principale est la contemplation et l'amour des choses divines; la fin secondaire, l'action, celle-là surtout qui est ordonnée au bien du prochain.

« qu'avec la vertu de Dieu » (*Cant. spir.*, st. XXVIII) (1).

Un apostolat indiscret qui détruirait le foyer d'amour au lieu de l'activer, serait un apostolat factice qu'il répudie pour son Ordre. Dès que la contemplation est en baisse, il faut revenir à la source, refouler ce zèle déréglé qui détruit plus qu'il n'édifie, qui affaiblit celui qui donne sans profit réel pour le prochain. Dans ce but, la religion du Carmel a ouvert des « déserts » dans les flancs de la sainte montagne (2) où l'apôtre viendra refaire ses forces et puiser dans un amour plus ardent de nouvelles ressources d'apostolat.

C'est bien aux fils d'Élie et de Thérèse de répondre aux pressants appels du Vicaire de Jésus-Christ qui se désole sur les nations qui dorment encore à l'ombre de la mort. Qu'ils multiplient les missions, à la bonne heure! cela est bien dans leurs traditions. « L'oraison et la pénitence marchent ensemble à la conquête des âmes (3). » Mais en même temps, qu'ils rouvrent leurs « déserts » sous peine de rompre entre la contemplation et l'action l'équilibre qui assure la vitalité de cet Ordre séculaire. Les Chroniques Carmélitaines font foi que les plus ardents promoteurs des missions, leurs plus zélés apôtres, étaient des habitués des saints déserts.

La note érémitique du Carmel est sa note caractéristique, qui situe cet Ordre entre la Chartreuse et l'Ordre des Frères Prêcheurs. Renforcer cette note, c'est assurer une magnifique éclosion de vocations qui ne trouvent leur pleine

(1) Ce passage appartient au *Cantique* interpolé ; il traduit cependant authentiquement la pensée constante du Saint.

(2) Cf. la très intéressante étude *Les saints déserts des Carmes Déchaussés* par le R. P. Benoit-M. de la Croix, C. D., Art Catholique, 1927.

(3) Cf. *Histoire de l'établissement de la Maison de Perse* par le R. P. Berthold de Saint-Ignace, C. D., Bruxelles, 1885.

réalisation ni dans l'un, ni dans l'autre de ces deux grands Ordres.

« Mieux vaut illuminer que luire seulement » ; mais si, en jetant ses feux, le foyer se ralentit et s'éteint, que deviendra l'action? languissante et stérile. Voilà la seule réserve qu'apporte le grand Docteur de la contemplation à l'extension de l'apostolat, et elle est toute à l'avantage de celui-ci.

Résumons : La doctrine de saint Jean de la Croix est tout à fait conforme à celle de saint Thomas, le grand docteur mystique et le grand docteur scolastique se rencontrent parfaitement : la vie contemplative est supérieure à la vie active — la vie mixte est supérieure à la vie purement contemplative — la prédication doit procéder de la plénitude de la contemplation, ainsi les deux vies doivent progresser ensemble jusqu'au terme.

Le repos, le vide de l'esprit purifié et parvenu au dénûment du vrai pauvre le dispose à tout : affiné, pénétrant, puissant et doux, délié, subtil, agile à se tourner de côtés divers, un (1), fort, simple et universel, il est à la disposition de Dieu pour tout ce qu'il voudra faire de lui. « Les contemplatifs ne sont pas gens pratiques », entend-on dire souvent... Que si! quand ils sont de vrais mystiques, réellement mus en tout par l'Esprit de Dieu, mais, à leur manière, à la manière des grands agents universels (*aequivoca*) qui touchent au particulier sans s'abaisser, avec indépendance et maîtrise, allant d'un trait assuré d'une extrémité à l'autre, et disposant le détail avec ampleur, souplesse, fermeté vivante et douce — ce qui est loin de la méthode captive et aveugle, souvent brutale et asservissante, de certains esprits dits organisateurs et pratiques.

(1) Suivant le beau mot de saint Thomas, Dieu est excellemment principe d'unité : « Principium congregativum ». Or les mystiques agissent « in Domino », comme parle magnifiquement saint Paul.

N'est-il pas dit : « Cherchez le royaume de Dieu..., tout le reste viendra par surcroît »? La haute liberté et spontanéité contient toute méthode, l'esprit dégagé à fond est prêt à tout; la Sagesse contient la Prudence. Plus de ces fausses démarches qui compromettent les œuvres les mieux établies, qui heurtent et éloignent les âmes que l'on voulait gagner. « Les opérations de l'âme dans l'union viennent de l'Esprit-Saint... seules, par suite, elles sont de parfaite convenance... sans jamais être hors de propos... l'Esprit de Dieu fait connaître à ces âmes ce qu'elles doivent savoir, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir... leur fait oublier ce qui mérite de l'être (1). »

Ce qu'Il leur fait oublier surtout, ce sont les ingratitudes, les mesquineries, les jalousies qui paralysent et découragent les Apôtres les mieux intentionnés, mais qui n'ont pas leur « conversation dans le Ciel » (Philipp., III, 20).

Pour nos apôtres contemplatifs, rien ne les arrête, ils semblent être insensibles à tout ce qui les atteint; absorbés qu'ils sont dans la vue de leur divin Objet, ils courent droit au but, à travers les vilenies des faux-frères et des ennemis, ils passent sans que rien soit capable de les arrêter, pas plus les revers que les succès où ils ne sauraient se complaire, ils passent en faisant le bien comme le Verbe Incarné qu'ils portent en eux; ils ne contestent pas, ils finissent par triompher, ils paraissent faibles, sans ressources, et leur vie est d'une fécondité merveilleuse.

### B) *Union de l'Action et de la Contemplation réalisée dans la vie de saint Jean de la Croix*

Ce que fut la contemplation de saint Jean de la Croix, ses ouvrages nous le révèlent, mais c'est à l'histoire qu'il

(1) *Montée*, l. III, ch. I.

faut demander ce que fut son zèle apostolique. C'est en vain que nous chercherions dans ses écrits les brûlantes exhortations à la conquête des âmes qui se multiplient sous la plume de sainte Thérèse. Le souci du saint Docteur n'est pas tant d'activer la flamme, que d'alimenter le foyer générateur. Mais c'est bien le même zèle qui brûle au cœur de ces deux séraphins.

Du berceau à la tombe, sous la lumière d'amour, le Saint s'est donné dans l'exercice de la plus douce charité. Enfant, couché sur des sarments, il consacre déjà une partie de ses nuits à la prière ; dans cette première rencontre du Cœur de Jésus et de celui de Jean de Yépès s'éveille ce tendre amour pour le prochain qui le rend si éloquent quand il demande l'aumône pour ses petits frères les pauvres. Arrivé à l'âge de gagner sa vie, il accepte un emploi à l'hôpital de Medina, où il peut satisfaire son attrait de charité compatissante et dévouée. Entré au Carmel, il ne trouve pas dans les Observances mitigées l'aliment que réclame sa ferveur, et il songe à chercher à la Chartreuse un milieu plus favorable à la contemplation. Ne nous méprenons pas sur cet incident très significatif : ce n'est pas tout apostolat qu'il a voulu fuir ; dès la première rencontre avec sainte Thérèse, il accepte d'emblée pour l'avenir celui de directeur spirituel. Et même à Duruelo, après avoir consacré une grande partie de ses nuits à la contemplation, à la divine psalmodie, il va, le jour, évangéliser les paysans du hameau et des environs.

Quand la Réforme s'étend, il en devient l'âme ; laissant à ceux qui ont plus de crédit par leur naissance le soin de traiter des affaires de l'Ordre avec le Roi et les grands, il s'emploie tout entier à l'édification du monument spirituel.

Triomphant de son attrait si grand pour le désert, il reste à la disposition de ses frères pour toutes les charges

qu'on lui impose; maître des novices à Pastrana, recteur du collège d'Alcala, vicaire du désert « Le Calvaire », prieur à Grenade, partout il se fait tout à tous, il se montre le supérieur parfait, exerçant ce zèle doux et large qui fait courir les âmes avec allégresse dans les voies de l'observance la plus exacte. Les témoignages s'accordent pour faire de ce sublime contemplatif le plus aimant et le plus aimé des supérieurs. C'est un père au milieu de ses enfants, les encourageant, les éclairant, les entraînant par sa douce charité, ses fortes exhortations, ses exemples héroïques. Sa charité est celle d'une mère pour ses fils malades, il a pour leurs infirmités des délicatesses touchantes... ceux qui sont éprouvés par la tentation trouvent près de lui une compassion plus grande encore; toujours le premier au travail commun, il se livre avec aisance et joie aux occupations les plus humbles.

Nommé Vicaire provincial d'Andalousie, il déploie une prodigieuse activité — le cœur fixé au désert — et redouble de charité et de tendresse pour tous. Il est si bon ce Visiteur, que tous lui ouvrent facilement leur cœur, il entre dans tout ce qui peut être agréable à ses frères, les consolant dans leurs peines et dissipant les petits nuages qui s'élèvent partout, même dans les asiles de paix. Aussi les religieux ressentent-ils une vive peine lorsqu'ils le voient s'éloigner.

Les Carmélites sont aussi l'objet de son zèle. Sainte Thérèse l'appelle à l'Incarnation pour l'aider dans la réforme de ce monastère. En peu de temps, ils y ramènent une ferveur si grande qu'elle ne cède pas à celle des Déchaussées. Saint Jean de la Croix avait un don spécial pour enflammer les cœurs, changer les volontés, sa parole semblait porter avec elle la grâce efficace pour opérer toutes les choses qu'il exigeait.

Le ministère auprès des âmes vouées à la contemplation

et à la perfection fut son ministère favori. Si, en effet, « *contemplata aliis tradere* » est le programme d'apostolat de toute religion mixte, « *contemplandum aliis tradere* » peut être celui du Carme, puisque c'est aux fils d'Élie qu'est confiée la mission d'entretenir un haut esprit d'oraison dans l'Église, et le Saint l'a parfaitement réalisée. Mais, personne n'est exclu de son zèle. Son amour s'étend aux plus grands pécheurs. Ses historiens rapportent des conversions vraiment merveilleuses. Il sortait de lui une vertu extraordinaire qui triomphait de tous les obstacles. Entre beaucoup d'autres, je choisis ces deux traits (1) : « Lorsque « le P. Jean de la Croix demeurait à Baeee, un gentil- « homme fort débauché, lequel pervertissait tous ceux qui « avaient le malheur de le fréquenter, voulant se confesser « pour Pâques, plutôt par coutume que par désir de rentrer « en lui-même, vint au monastère des Carmes déchaussés « demander un confesseur. Le Père qui le reçut, désirant « de tout son cœur la conversion de cette âme coupable, « et connaissant la grâce particulière du P. Jean de la « Croix, fut le trouver, et le pria d'avoir la charité de « venir le confesser : ce que le saint homme accomplit avec « plaisir. Ce fut avec un tel succès que ce gentilhomme se « trouva entièrement changé. Il sortit du confessionnal « tellement pénétré de l'énormité de ses fautes, qu'il réso- « lut, non seulement d'embrasser une vie pénitente, mais « encore de quitter ses vêtements pour se revêtir d'un sac « et d'un cilice.

... « Le Saint, revenant de Grenade, aperçut deux hom- « mes qui sortaient d'une hôtellerie, l'épée à la main ; l'un « d'eux, déjà blessé au bras, était animé d'un grand désir « de se venger. Le P. Jean de la Croix, à cette vue, doubla

(1) *Vie de saint Jean de la Croix* par le P. Dosithée, p. 181.

« le pas pour s'approcher de ces malheureux. D'une voix « haute et impérieuse, il leur commande, en vertu de « Notre-Seigneur Jésus-Christ, de mettre bas les armes. A « ces mots, la fureur de ces hommes se changea en une « crainte si subite, qu'ils demeurèrent interdits, se regar- « dant l'un l'autre. Le Saint, les ayant abordés, leur parla « avec grande douceur, il les fit rentrer en eux-mêmes, les « rendit bons amis; ce qui fut regardé comme un miracle « par les témoins de leur dispute, ces hommes étant telle- « ment aigris, que rien ne semblait capable de les réconci- « lier » (*Ibid.*, p. 181).

Ne nous étonnons pas d'un tel empire sur les âmes. L'apôtre est baigné dans la lumière de vie. Tout ce qui émane de lui a une vertu toute-puissante. Sa parole, comme le Verbe qu'elle incarne, produit tout ce qu'elle dit. N'oublions pas que toute la carrière apostolique du saint réformateur a été fournie alors qu'il était déjà parvenu à l'union transformante (1), elle devait par là même avoir une perfection, une fécondité merveilleuses.

Son détachement de toutes choses et sa haute vie contemplative ne l'isolent pas dans une solitude égoïste — il trouvait son repos plus haut — et il fut mêlé à tous les conflits des débuts si douloureux de la Réforme. Ce grand amant de la paix et du silence fut un grand défenseur des droits de Dieu et de ceux des âmes. Quand il le faut, il sait lutter, il sait s'opposer — avec respect et calme, sans doute — mais avec énergie, même à ses Supérieurs.

Au Chapitre d'Almadovar, devant les excès de zèle du P. Gratien, il revendique pour les missionnaires une exis-

(1) On peut le conjecturer sans présomption, puisque à sa première messe il fut confirmé en grâce, et qu'à la première rencontre avec sainte Thérèse celle-ci fut émerveillée des trésors de sainteté renfermés dans l'âme de ce jeune religieux.

tence pleinement conforme à l'esprit de l'Ordre. Il ne craint pas non plus, à celui de Madrid, de se faire l'avocat des Carmélites contre les innovations du Vicaire général (P. Doria) dans la malheureuse affaire de la Consulta et de prêcher la clémence à l'endroit du fils très aimé de la Mère Thérèse, le P. Jérôme Gratien (1). Ces généreuses interventions lui vaudront d'être désormais suspect à ses supérieurs, et d'être envoyé sans aucune charge dans un désert, ce bienheureux désert, objet de ses désirs durant toute sa vie.

Il semble que ce soit la passion humaine qui lui ouvre la profonde retraite de la Penuéla ; en réalité, c'est Dieu qui l'y conduit pour parfaire en lui son œuvre de transformation qui mettra le comble à l'unité de sa vie d'apôtre et de contemplatif.

C) *Suréminente contemplation apostolique de saint Jean de la Croix. — Comparaison entre l'enseignement de saint Jean de la Croix et celui de sainte Thérèse.*

Que saint Jean de la Croix ait été apôtre par les œuvres, nous venons de le montrer en esquissant sa vie. Nous avons accentué à dessein les traits de cette belle figure d'ascète, car, trop souvent, l'éclat de son nimbe de contemplateur dérobe la véritable physionomie du premier Carme déchaussé. Toutefois, nous le reconnaissons avec complaisance, c'est surtout par sa contemplation que le saint a été apôtre. Le plus beau de son apostolat est anonyme — si je puis m'exprimer ainsi — il est le secret de Dieu. Qui nous dira la lumière projetée sur « la Cité » par les « lampes

(1) Cf. l'article du P. Louis de la Trinité, *Carmel*, n° de novembre 1926.

du feu » (1) qu'a allumées dans « la Thébaïde » l'attouchement divin, et la fécondité de ce fleuve qui réjouit la cité de Dieu? « *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei* » (Ps. XLV, 5) (2), « de cette fontaine jaillissante d'où se répandent de tous côtés les ondes divines » (3). « Le grain de sénevé » jeté dans la prison de Tolède est devenu le grand arbre dont il parle dans la *Vive Flamme* (4), et dont les enfants de l'Église savourent, depuis trois siècles, les fruits substantiels.

Au ciel seulement, nous saurons les merveilles de l'apostolat de saint Jean de la Croix. Essayons toutefois d'en admirer encore quelques étincelles, les dernières dont l'heureuse solitude de la Penuéla a été favorisée.

Qu'a-t-il fait dans ce désert? Une page du *Cantique* nous l'apprend. Il a respiré dans la Trinité Sainte. Il n'a plus fait que cela, et en faisant cela, il a comblé la mesure de sa vie apostolique :

« L'action de l'Esprit-Saint étant d'aspirer, cette aspira-
« tion divine élève graduellement l'âme, la rend parfaite
« et capable de produire en Dieu la même aspiration d'a-
« mour que le Père produit avec le Fils, et le Fils avec le
« Père, et elle n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même.
« C'est par cette transformation, et pour l'unir à soi, que
« cet Esprit divin aspire l'âme dans le Père et dans le
« Fils..... Cette aspiration de l'Esprit-Saint dans l'âme, par
« laquelle Dieu la transforme en soi, lui donne des délices
« d'une puissance et d'une délicatesse telles, que le langage
« humain reste muet, et que l'entendement, par puissance
« naturelle, est incapable d'en rien saisir. Même quand cette
« communication est reçue ici-bas, elle reste indicible; car

(1) *Vive Fl.*, str. III, v. 1, p. 276.
(2) *Vive Fl.*, str. III, v. 1.
(3) *Vive Fl.*, str. III, v. 1.
(4) *Vive Fl.*, str. II, v. 2.

« l'âme unie à Dieu, transformée en lui, aspire Dieu en « Dieu, et cette aspiration est celle même de Dieu, car elle, « étant transformée en lui, il l'aspire elle-même en soi..... « Et un acte aussi éminent ne doit pas nous paraître impos- « sible, puisque c'est grâce à sa participation divine que « l'âme peut aspirer en Dieu, comme Dieu aspire en elle. « Du moment que Dieu, par sa grâce, unit l'âme à la très « sainte Trinité, ce qui la rend déiforme et Dieu par parti- « cipation, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'elle continue à « accomplir son œuvre d'entendement, de connaissance et « d'amour, ou plus exactement, qu'elle l'accomplisse dans « la Trinité, ensemble avec elle, et comme la Trinité « même? » (*Cantique*, str. XXXIX.)

Jusqu'ici, le contemplatif aspirait Dieu et expirait sur ses frères. C'était un double rythme incessant que l'oreille humaine pouvait percevoir; il y avait le temps fort et le temps faible. Maintenant, le temps fort est devenu si fort que nous ne percevons plus que lui, quoique l'autre lui réponde toujours, caché dans le même battement.

Nous étonnerons-nous que, pour accomplir œuvre aussi sublime que cette suréminente transformation, Dieu mène cette âme dans la solitude, loin de tous les bruits de la terre qui pourraient la distraire ne fût-ce qu'un instant de la contemplation de son divin Objet, l'isole de tout contact humain ? Serons-nous surpris d'entendre le Bien-Aimé conjurer les filles de Jérusalem de ne pas interrompre le sommeil de son Épouse (c. III, 5) et saint Jean de la Croix nous dire (1) :

« L'âme entièrement acquise à l'amour ignore toute « autre occupation, elle est vraiment perdue pour le

(1) Cet extrait appartient au Cantique interpolé (cf. les études de Dom Chevallier sur le Cantique interpolé, parues dans la *Vie Spirituelle*), mais il reproduit certainement la pensée du Saint. C'est un des plus énergiques témoins de son enseignement.

« monde. Impuissante à s'absorber désormais dans la vie « active et dans les travaux extérieurs, elle est devenue par « contre apte à la pratique de ce que l'Époux déclare la « seule chose nécessaire, à savoir : vivre toujours près de « lui et l'aimer sans se soucier du reste (Luc., x, 42). Par « souveraine estime pour une telle vie, le Christ adressa « des reproches à Marthe quand elle voulait empêcher « Marie d'être assise à ses pieds, sous prétexte qu'elle se « rendait plus utile en se mettant activement au service du « Seigneur. Elle s'imaginait qu'elle était seule à travailler, « et que sa sœur, en jouissant de la présence du divin Maî- « tre, ne faisait rien. Or, c'est précisément le contraire, « car *l'amour est l'œuvre qui prime tout.* Le « Cantique » « en donne la preuve. Le Bien-Aimé y prend l'Épouse sous « sa protection, et conjure toutes les créatures, désignées « sous le nom de « filles de Jérusalem », de ne pas inter- « rompre son sommeil spirituel d'amour, de ne pas la « réveiller, ni lui faire ouvrir les yeux sur autre chose jus- « qu'à ce qu'elle le veuille elle-même (III, 5).

« Aussi longtemps que l'âme n'a pas atteint l'état d'union « dont nous parlons, il est bon qu'elle s'exerce à l'amour, « aussi bien dans la vie active que dans la contemplation; « mais une fois qu'elle y est établie, il ne lui convient plus « de s'occuper à d'autres œuvres, ou à des exercices inté- « rieurs qui puissent faire le moins du monde obstacle à « sa vie d'amour en Dieu, et je n'en excepte même pas les « œuvres qui intéressent beaucoup sa gloire. Car *un peu « de ce pur amour est plus précieux devant Dieu, plus utile « à l'âme et sert mieux les intérêts de l'Église,* bien qu'il « corresponde à une apparente oisiveté, que toutes les « autres œuvres réunies ensemble. Voilà ce qui explique « la conduite de Marie-Madeleine. En prêchant le Christ, « elle faisait beaucoup de bien, et en continuant cette vie « active, elle en aurait réalisé plus encore; ce qui l'em-

« porta, ce fut son grand désir de plaire à son Époux, et « de *promouvoir la sainte Église*. Aussi pendant trente ans « vécut-elle dans la retraite du désert pour se livrer *uni-* « *quement* à cet amour. Elle était convaincue qu'une telle « vie produirait de toutes façons des fruits plus abondants, « *car rien n'importe davantage à l'Église, rien ne favorise* « *mieux son développement qu'un peu d'un tel amour.*

« C'est pourquoi, lorsqu'une âme a atteint un certain « degré de cet amour solitaire, ce serait lui faire le plus « grand dommage, à elle et à l'*Église*, que de vouloir, ne « fût-ce que pour quelques instants, l'occuper à des affaires « ou à des œuvres extérieures, quelle que soit leur impor- « tance. Puisque Dieu conjure les créatures de ne la point « réveiller de cet amour (ibid.), qui oserait le faire et se « croire à l'abri de tout reproche? En définitive, nous n'a- « vons été créés que pour cet amour. » (*Cant.*, st. « XXVIII).

A ce texte de saint Jean de la Croix, on a parfois opposé celui-ci de sainte Thérèse, décrivant l'état d'une âme arrivée à la 7e Demeure :

« O mes Sœurs, comme elle met en oubli son propre « repos l'âme en qui Dieu habite d'une façon si particu- « lière... Sa seule préoccupation est de lui plaire toujours « davantage, de trouver des occasions, des moyens de lui « témoigner son amour ; c'est là, mes Filles, le but de l'orai- « son, et ce mariage spirituel est destiné à produire conti- « nuellement des œuvres... Les œuvres : voilà, je le répète, « la véritable marque qu'il y a opération de Dieu et don « de sa main... Que nos désirs et notre oraison n'aillent « pas à jouir, mais à prendre des forces pour servir Dieu... « Croyez-moi, pour donner l'hospitalité à notre Maître, « pour le retenir chez soi, pour le bien traiter et le nourrir « comme il convient, *il faut que Marthe et Marie se joi-* « *gnent ensemble.*

« Et comment Marie, toujours assise à ses pieds, aurait-« elle pu le nourrir sans l'aide de sa sœur? Mais savez-« vous quelle est sa nourriture? C'est que, par tous les « moyens en notre pouvoir, nous gagnions des âmes, afin « que ces âmes se sauvent et le louent pendant l'éternité. » (*Château*, VII[e] D., ch. IV.)

La contradiction n'est qu'apparente : il y a parfaite conformité de doctrine entre les deux Réformateurs du Carmel.

Ces textes ne s'opposent pas, mais appartiennent à deux degrés successifs de l'échelle mystique.

D'abord, remarquons que le souci du bien à réaliser dans l'Église se trahit tout au long de cette apologie que le Saint fait de la vie contemplative; mais l'action de cette âme arrivée à une suréminente contemplation est transportée dans une sphère plus haute, inaccessible à nos terrestres conceptions. Cette âme voudrait-elle d'ailleurs converser encore comme autrefois avec ses frères, qu'elle ne le pourrait plus. Voyez saint Thomas après sa profonde extase de Naples, il cesse d'écrire, il laisse sans regret son chef-d'œuvre inachevé, il ne l'estime plus que de la paille.

Ici encore les deux grands Docteurs se rejoignent, ils ne renient pas leur enseignement. Il est toujours vrai qu' « il est mieux d'illuminer que de seulement briller ». Le flambeau brille toujours, mais d'une si éclatante lumière que nos yeux de mortels ne sauraient plus la recevoir. La flamme se confond à présent avec le foyer dont elle émane, tant est grand l'incendie d'amour.

L'action des saints parvenus à ce degré suréminent peut, *sous un certain rapport*, être assimilée, en toute exactitude théologique, à celle des saints qui sont déjà dans la gloire : les conditions de vie sont tout à fait exceptionnelles. Précisons; la matière est délicate : saint Jean de la Croix dans la *Montée* a déclaré très nettement que lorsqu'il parlera

« de l'union totale et permanente selon la substance de l'âme et de ses puissances », il ne s'agira « que de l'union quant à l'*habitus* obscur ». « Pour ce qui concerne l'*acte* », ajoute-t-il, nous n'avons et ne pouvons avoir, en cette vie inapte à l'union permanente dans les puissances, que la seule union *transitoire* » (l. II, ch. IV).

Non moins clairement, il affirme au chapitre XII de ce même livre que nul ici-bas ne peut voir l'Essence divine, continuer à vivre sur cette terre sans qu'il y ait miracle : « Non videbit me homo et vivet » (Exod., XX, 19). Après avoir rappelé les grandes visions des deux Testaments, il ajoute : « Notons que ces manifestations de la substance divine dont furent favorisés saint Paul, Moïse et Élie, toujours *fugitives*, sont extrêmement rares, au point qu'on les constate à peine dans l'histoire. Dieu n'en fait usage que pour des hommes exceptionnels qui représentent particulièrement les sourses de l'esprit de l'Église et de la loi divine. »

Ne pourrait-on pas croire que le Saint, en vue de cette mission qu'il devait avoir dans l'Église pour l'enseignement de la doctrine mystique, a été favorisé, comme plusieurs le croient de saint Thomas, de cette exceptionnelle vision de l'Essence divine? Il y a d'ailleurs dans la clarté de cette vision des degrés qu'il ne nous est pas possible d'apprécier, et nous ne prétendons rien avancer de certain. On a seulement une conviction intime, en lisant les Cantiques du Saint, qu'il a vu Dieu de bien près et que sa théorie de la contemplation — obscure, générale — qui lui est si chère, qui est l'âme de toute sa doctrine mystique, cette conception, dis-je, il l'ait puisée dans la nuée où Dieu se serait révélé à lui.

Évidemment, il ne saurait être question de faire de cette vision de l'Essence divine, vision tout à fait extraordinaire, toujours transitoire, un *état*. Il s'agit seulement « d'une

contemplation infuse tellement simple et soutenue qu'elle participe en quelque sorte à la pureté ou à la fixité de la vision béatifique. De par sa nature, elle n'est que transitoire, mais l'acte se reproduit si fréquemment et si aisément, qu'il devient pour ainsi dire continuel. L'*habitus* est presque constamment en acte. Le sommeil lui-même n'interrompt pas chez certaines de ces âmes privilégiées cette contemplation sublime.

Depuis que sainte Thérèse avait été élevée à la faveur du « mariage spirituel », elle jouissait habituellement, nous dit-elle, de la vision intellectuelle des trois divines Personnes.

Remarquons que cette vision-là n'est pas celle de l'*Essence divine*. Rien ne nous fait supposer, dans les écrits de la Sainte, qu'elle ait été favorisée de celle-ci.

Cette présence expérimentale des Hôtes divins ne l'empêchait pas de vaquer à ses multiples occupations de fondatrice; elle s'en explique très naïvement : « D'après cela, « vous croirez peut-être que cette âme est comme hors « d'elle-même, et dans un tel transport qu'elle ne peut « s'occuper de rien. C'est le contraire : elle a beaucoup « plus de facilité qu'auparavant pour s'employer à tout ce « qui est du service de Dieu (1). Ses occupations viennent- « elles à cesser, elle se retrouve en cette agréable compa- « gnie » (*Château*, 7e Dem., ch. 1). Mais elle ajoute, quelques lignes plus bas : « Il faut savoir que la vue de cette divine présence ne reste pas toujours aussi entière, ou, pour mieux dire, aussi claire, qu'au moment de la première manifestation et de celles que Dieu accorde à l'âme de temps en temps. Autrement, *il serait impossible de*

(1) Cela confirme ce que nous avons dit dans le cours de cet article : l'union transformante féconde et facilite merveilleusement l'apostolat, l'action sur les âmes.

*s'occuper d'autre chose*, et même de vivre parmi les humains. » (*Ibid.*)

Voilà où sainte Thérèse rejoint saint Jean de la Croix. Il n'y a pas de contradiction dans leur enseignement. La sainte parle d'une union plus sobre qui affecte surtout le fond de l'âme, ce qu'elle appelle *esprit*, et laisse ses puissances libres pour l'action extérieure. Le saint parle d'une union, sinon plus élevée, du moins d'une contemplation plus intense qui le rapproche davantage de celle des Bienheureux.

Poursuivons la comparaison : sainte Thérèse, continuant de décrire l'état de son âme dans le mariage spirituel, dit : « En cet état, son âme lui semble en quelque sorte divisée. « S'étant vue, peu après cette grâce de Dieu, en de très « grandes tribulations, elle se plaignait de son âme comme « Marthe de Marie sa sœur, lui reprochant parfois de jouir « selon ses désirs de ce continuel repos, en la laissant aux « prises avec quantité d'épreuves et d'occupations qui lui « ôtaient la possibilité de jouir avec elle.

« Ceci vous paraîtra peut-être une extravagance, mes « Filles, et cependant, il en va réellement de la sorte. L'âme « est une évidemment. Toutefois, ce que je viens de dire « n'est pas une imagination... Bien qu'en réalité ils ne « fassent qu'un, il y a, sous certains rapports, une différence très réelle entre l'âme et l'esprit... il semble que « l'un opère d'une manière, et l'autre d'une autre, selon le « goût divers qu'il plaît au Seigneur de leur communiquer. « Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances, « qu'elle n'est pas avec celle-ci une seule et même chose. » (*Château*, 7e Dem., ch. 1.)

Sans doute, c'est déjà une contemplation et une action

(1) *Vive Fl.*, str. 1, v. 3.

très hautes, mais l'âme peut être élevée plus haut encore sur l'échelle mystique que décrit saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*. Au huitième degré, je reconnais l'union dont la Séraphique Mère vient de nous parler : « J'ai « trouvé Celui qu'aime mon âme, je le tiens et je ne le quit- « terai jamais » (*Cant.*, III, 4). Le désir de l'âme est enfin accompli, mais cette union ne sera pas continue... si l'union persistait, il y aurait dès cette vie *une certaine participation à la gloire*, et c'est pourquoi l'âme n'y passe que de courts moments...

« Au neuvième degré l'âme s'embrase d'une ardeur « suave, c'est le degré des parfaits qui se consument sua- « vement dans l'amour divin... Il est impossible de décrire « les biens et les richesses donnés en partage à l'âme quand « elle est élevée à ce degré... on aurait beau y consacrer « des volumes, la matière resterait inépuisée... Je me borne « à dire qu'à ce degré succède le dixième... Ce dixième et « dernier degré a pour effet d'assimilier totalement l'âme « à Dieu ; cette grâce lui vient de la vision béatifique dont « elle jouit immédiatement si elle quitte le corps en se « trouvant sur le neuvième degré » (*Nuit*, l. II, ch. XX, § IV).

C'est à ce neuvième degré, celui des parfaits, qu'il faut placer la suréminente contemplation et l'action apostolique silencieuse dont nous venons de parler pour saint Jean de la Croix. N'étions-nous pas autorisé à dire qu'elles dépassaient les conditions de la vie ordinaire et participaient déjà en quelque sorte à celles des bienheureux ? Le zèle de ces saints n'est pas perdu pour nous, mais leur mode d'opération n'est déjà plus de cette terre. *Leur contemplation est devenue leur action*, action incomparablement plus féconde que celle qu'elles ont exercée jusque-là. En effet, l'on agit parce que l'on est ; l'action est l'influence de l'être sur le non-être, un rayonnement, une éclosion, une floraison de ce que l'on est. Plus on est, et plus on

agit — visiblement ou invisiblement. Quand, parvenues « au centre le plus profond », nous sommes retournés au *Principe*, c'est le Premier Être qui vit en nous et « *nous sommes* » parfaitement : floraison suprême de notre être en Celui qui est et qui fait tout exister. Nous sommes alors prodigieusement réalisateurs. « Le bien est naturellement diffusif de soi, et plus il est parfait, plus il se communique avec abondance et intimement (1). »

(1) Cf. I^a, q. 19, a. 2; et q. 27, a. 1, ad 2.

C. A.

# Le Directeur d'âmes

La direction spirituelle, telle a été, par-dessus tout, la forme de l'apostolat de saint Jean de la Croix. C'est dans l'exercice de cet art relevé, délicat, difficile, que ses dons de nature et de grâce ont donné leur mesure, trouvé leur plein épanouissement. Ce ministère de charité ne convenait-il pas le mieux au premier déchaussé, au Saint du Carmel réformé, au futur Docteur de l'Église que tous ont nommé d'instinct le Docteur mystique?

Quant Thérèse de Jésus formait le dessein magnanime d'étendre sa Réforme aux religieux ses frères — fait unique, croyons-nous, dans les annales de la sainteté, — quel était en effet son but? « Je songeais, nous dit-elle, combien il serait nécessaire, si l'on fondait des monastères de religieuses, qu'il y eût des religieux observant la même règle (1). » Sa préoccupation, il est clair, et les faits l'établissent, n'était pas seulement de s'assurer des supérieurs et des visiteurs compétents, mais de sauvegarder un esprit. Elle souhaitait à ses filles l'appui stable, fraternel, nullement exclusif toutefois, de guides éclairés et prudents, bien à même de juger des choses de l'oraison, puisqu'à la doctrine ils joindraient l'expérience.

(1) *Fondations*, ch. II, p. 66 de l'édition des Carmélites de Paris, d'après laquelle nous donnerons, sauf avis contraire, nos références.

Dieu lui envoya le Père Jean. Dès la première rencontre elle en fut « enchantée ». Je pus, dit-elle, « l'instruire de toute notre façon de faire, de telle sorte qu'il connût à fond chacune de nos pratiques (1) ». Très vite, elle discerna ses remarquables aptitudes à la direction spirituelle. En 1572, quand elle se vit imposer la charge de prieure de l'Incarnation d'Avila, elle le fit aussitôt désigner comme chapelain du couvent et confesseur des moniales. Après l'y avoir vu à l'œuvre cinq années durant, elle en trace ce portrait à la Mère Anne de Jésus, prieure de Beas :

« J'ai trouvé charmant, ma fille, que vous vinssiez vous plaindre avec si peu de motif, quand vous avez là (2) mon Père Jean de la Croix qui est un homme céleste et divin. Je vous assure, ma fille, que, depuis qu'il est allé là, je n'en ai pas trouvé dans toute la Castille un autre aussi parfait que lui et qui communique tant de ferveur pour marcher dans le chemin du ciel. Vous ne sauriez croire dans quelle solitude me laisse son absence. Sachez, vous et vos filles, que vous avez un grand trésor dans ce saint. Que toutes les sœurs du monastère traitent de leur intérieur avec lui, et lui découvrent leur âme; elles verront quel profit elles en retireront, et elles se trouveront très avancées dans tout ce qui concerne la vie spirituelle et la perfection. *Notre-Seigneur lui a donné pour cela une grâce toute spéciale.....* »

« Je vous le certifie, ce serait une insigne faveur pour moi d'avoir ici mon Père Jean de la Croix. Il est vraiment le Père de mon âme et l'un de ceux qui lui ont procuré le plus de bien par leurs paroles. Recourez à lui, mes filles, en toute simplicité; vous pouvez avoir en lui, je vous l'assure, la même confiance qu'en moi, et vous en serez très contentes. Il est très élevé dans les voies intérieures, et de plus, *il joint la plus grande expérience à une science très profonde.* Les Sœurs d'Avila, qui étaient habituées *à sa doctrine*, trouvent qu'il leur fait bien défaut. Remerciez Dieu, qui a voulu que vous l'ayez si près de vous. Je lui écris pour le prier de vous secourir. *Je sais combien il est chari-*

(1) *Fondations*, ch. XIII, p. 183.
(2) Le Saint était vicaire du Calvario, à deux lieues de Beas.

*table*; il ira vous trouver toutes les fois que vous aurez besoin de lui (1). »

La citation est longue, mais le témoignage est précieux ; grâce toute spéciale, grande expérience, science très profonde, inépuisable charité, y sont mises en relief. Dieu accordait, en vérité, « richesse et vigueur en les prémices de l'esprit » à celui qu'il destinait comme Chef, à communiquer et répandre esprit et doctrine à toute une descendance. Il nous plaît de constater qu'après avoir présenté le Père Jean, comme la pierre fondamentale de la Réforme, c'est Thérèse encore qui recommande à l'attention de ses filles le maître insigne des voies intérieures. Sous ses auspices en quelque sorte, il allait poursuivre dans les Carmels andalous son discret apostolat auprès des âmes. Inauguré à Pastrana, poursuivi à l'Incarnation d'Avila, il ne cessera que peu de mois avant sa mort. Les communautés du Calvario, de Beas, Baeza, Grenade, de Ségovie enfin, furent appelées tour à tour à bénéficier très largement de sa direction spirituelle.

Mais une question préalable se pose. Quelle idée générale convient-il de se faire de la direction, quelles qualités réclame-t-elle ? Après y avoir répondu, nous étudierons les caractères propres de celle de saint Jean de la Croix, envisageant successivement ses *aptitudes* remarquables à ce ministère, le *milieu* privilégié où il l'exerça, ses *moyens d'action*; quant à *sa doctrine*, il suffira, pour conclure, d'en marquer quelques aspects, puisque ses œuvres ne font qu'organiser, condenser, préciser un enseignement oral, celui-là même qu'il donnait aux âmes pour les faire avancer dans les voies de l'esprit.

(1) *Obras de Sta Teresa de Jesús*, t. VIII, epistolario II, carta CCLXI, p. 282. Le P. SILVERIO estime que ces deux fragments appartiennent à la même lettre. Notre traduction est celle du T. R. P. GRÉGOIRE DE SAINT-JOSEPH, Lettres de sainte Thérèse, t. II, p. 333, 334.

*
* *

La direction spirituelle n'est qu'une forme, mais la plus haute certainement, de l'influence morale, puisque sa fin est entièrement surnaturelle. Elle vise à orienter de façon stable toutes les énergies d'une âme vers la perfection de son état.

Le maître doit d'abord apprendre à bien connaître son disciple, ce qui suppose un regard clairvoyant sur ses ressources natives, un discernement progressif, judicieux, des conduites providentielles à son égard. Il y a le plus souvent en chacun de nous une qualité dominante à exploiter, un attrait de grâce précis et conscient à respecter. De la finesse psychologique sera donc requise pour engager et maintenir dans la bonne voie : celle où l'âme se dilatera librement. Il faut aussi instruire, éclairer l'intelligence, d'où la nécessité d'une solide doctrine. Pour soutenir la volonté, la stimuler, mille industries sont requises; un père doit savoir exhorter, consoler, corriger avec douceur et patience. Sa bonté doit être inépuisable, sa fermeté sans défaillance. Enfin, puisque la réussite d'une influence morale dépend en majeure partie de l'ascendant du maître, ne convient-il pas qu'il use de l'enseignement le plus accessible à tous, le plus convaincant, le plus entraînant, celui de l'exemple? Il est à souhaiter qu'il soit d'une vertu éprouvée, qu'il soit saint.

On le voit, il s'agit d'un art complexe et relevé, « ars artium ». Son application est difficile, mais l'œuvre reste belle entre toutes. Si le beau, selon la formule scolastique, n'est autre que le resplendissement d'une forme sur les parties proportionnées de la matière, que penser de l'œuvre qui tend à promouvoir dans une âme le resplendissement de la grâce, cette forme divine, par l'harmonieuse mise en jeu de toutes ses énergies, à procurer le plein épanouis-

sement de sa vie surnaturelle et son rayonnement jusque dans les moindres actes de ses facultés? Or le premier don de l'artiste est d'abord le sûr instinct qui l'oriente vers le beau et le fait croire à la vertu de son art. Il ne suffit pas aux maîtres spirituels d'être psychologues, expérimentés, doctes, prudents, il faut qu'ils croient à leur art et qu'ils l'aiment, il faut qu'ils soient pénétrés de l'utilité et de l'efficacité de la direction. Deux écueils sont à éviter, puisqu'il s'agit d'une fin toute surnaturelle : le premier consisterait pour eux à se donner une importance excessive, à s'arroger un mandat illimité, oubliant « qu'ils sont seulement des *instruments*, pour diriger les âmes vers la perfection dans la foi et la loi divine, selon l'esprit que Dieu se plaît à donner à chacune (1) » ; le second, à ne pas apporter à leur tâche la conviction et l'industrie suffisantes sous le prétexte commode que la sanctification des âmes c'est l'affaire du bon Dieu tout seul. Non, c'est aussi l'affaire du prêtre, « avec le crédit de son caractère et la toute-puissance de sa grâce d'état (2) ».

Artiste à sa manière, le prêtre-directeur se doit donc d'être un convaincu. Mais par-dessus tout, il doit aimer les âmes qui lui sont confiées avec une très délicate charité, pleine de sollicitude, d'indulgence et de compassion, et cela dans la mesure même de leurs besoins spirituels et de leurs souffrances. Son zèle se réglera donc bien souvent sur celui du bon Samaritain, il consistera à verser de « l'huile et du vin », à mettre « sur sa propre monture », à mener enfin « dans une hôtellerie » du bon Dieu, mais toujours il demeurera celui du Pasteur des brebis qui les connaît *chacune par leur nom*, « nominatim », et les conduit aux pâturages, prêt à donner sa vie pour elles. C'est

(1) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § IX.
(2) *Vie Spirituelle*, juillet-août 1925, p. 406.

là le caractère propre de cet apostolat. La direction s'adresse à chaque âme *nommément*, « nominatim », elle donne accès dans le sanctuaire intime des cœurs, là où le Maître Intérieur fait entendre ses appels les plus nuancés et ses plaintes les plus secrètes. Le directeur spirituel est vraiment « l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'écoute, est ravi de joie à la voix de l'époux ». « Il faut qu'il croisse et que je diminue », tel pourrait être son cri d'armes !

Ramenons maintenant nos regards sur le P. Jean de la Croix, essayons de fixer les traits de sa physionomie de directeur.

## I. — Ses Aptitudes

Il croyait vraiment à la direction; sur ce point nous possédons, outre le témoignage de toute sa carrière apostolique, des assurances multiples : « Celui qui veut demeurer seul, sans l'appui d'un maître ou sans guide, sera comme l'arbre qui est seul et sans possesseur dans le champ. Si nombreux qu'ils soient, ses fruits seront cueillis par les passants et n'arriveront pas à maturité (1). » Son importance est telle à ses yeux, que le choix d'un maître est chose très grave : « Que l'âme qui veut progresser et ne pas retourner en arrière considère en quelles mains elle se met; car tel maître, tel disciple, et tel père, tel fils (2). » Après lui, saint François de Sales donnera le même conseil : « Choisissez-en un entre mille, dit Avila; moi je dis entre dix mille, car il s'en trouve moins que l'on ne saurait dire qui soient capables de cet office (3). » S'il n'est pas toujours aisé d'apprendre à l'âme à bien

(1) *Ms. d'Andujar*, f. 1, E. C., t. III, p. 17, aviso 5.
(2) E. C., t. III, p. 42. Avisos y sentencias.
(3) *Introduction à la vie dévote*, d'après l'édition de 1619, 1re partie, ch. IV, p. 34.

écouter Dieu et à suivre ses saintes inspirations, en quoi consiste l'essentiel de la charge de directeur, il est très facile de l'en empêcher par ignorance, inexpérience ou témérité. Le saint Docteur est terrible dans les répréhensions qu'il adresse à ces mauvais pasteurs :

« Mais peut-estre que ceux-là (il s'agit de maîtres inexpérimentés) faillent par un bon zèle, n'en sçachans pas davantage; si est-ce qu'ils ne sont pas excusez des conseils téméraires qu'ils donnent, sans avoir premierement entendu de quel esprit l'ame est portée, et en quel chemin elle est, et s'ils ne l'entendent point, de mettre leur main grossiere en chose qu'ils ignorent, ne la laissans aller à ceux qui en sçavent davantage : Ce n'est pas une chose de peu d'importance, ny une faute légère de faire perdre à une ame des biens inestimables par un conseil égaré, et la laisser en terre; Et partant, celuy qui peche temerairement, estant obligé de ne faillir (comme chacun l'est en son office) ne sera pas exempt de chastiment, conformément au dommage qu'il aura fait : parce qu'il faut manier les affaires de Dieu, à œil ouvert, et avec grande discretion et consideration, principalement en chose si relevée et si délicate, où le gain et la perte sont presque infinis par la bonne ou mauvaise conduitte (1). »

Cette monition se poursuit longtemps, plus vigoureuse encore. Sans doute, elle vise principalement les maîtres qui ne savent que « coigner et esbaucher », paralysant ainsi l'essor des âmes contemplatives que l'Esprit-Saint favorise de « très délicates onctions de notice amoureuse, sereine, pacifique, solitaire », mais le zèle du saint Docteur entend flageller à tous les degrés ceux qui n'apportent pas à leur charge la prudence et la circonspection requises. Ce zèle est vraiment l'effet de l'amour. Le P. Jean a aimé les âmes avec une charité inexprimable, il a eu la jalousie sacrée de leur avancement spirituel. Sa plume, habituelle-

(1) *La Vive Flamme d'amour*, Cant. 3, v. 3, p. XI, *Œuvres spirituelles*, trad. du P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, éd. 1641, p. 653, 654.

ment très ferme et très sobre, tremble d'émotion, s'indigne même quand elle aborde ce sujet. S'agit-il de vocations religieuses, il nommera « pestilentieuse » la manière de faire — elle est de tous les temps — qui consiste à contrecarrer les appels d'en-haut. Écoutons-le :

« Il arrivera que Dieu oindra quelques ames de saincts desirs et motifs de quitter le monde, de changer de vie et d'estat, et servir Dieu, mesprisans le siecle; (En quoy Dieu fait beaucoup de cas de les avoir reduits jusque-là, parce que les choses du siecle ne sont pas selon le cœur de Dieu) et eux avec quelques raisons humaines, où des respects contraires à la doctrine de Jésus-Christ, à sa mortification, et mespris de toutes choses, appuyez sur leur goust ou interest, ou pour craindre où il n'y avoit rien à craindre, les font temporiser et y apportent des difficultez, ou (qui pis est) taschent de les divertir de cette pensée, car ayans un mauvais esprit, peu devot, et fort coeffé du monde, et peu adoucy ou amolly en I. C. comme ils n'entrent point, ils ne laissent point entrer les autres (1). »

Qui pourra dire surtout la douleur et la pitié qui envahissent son cœur, « de voir reculer des âmes, non seulement ne se laissans pas oindre en sorte que l'onction passe plus avant, mais aussi en perdant les effets d'icelle »? Et le saint de conclure : « Je ne peus passer outre sans les advertir icy de ce qu'elles doivent faire, pour éviter ce grand dommage (2). » C'est en effet la divine compassion pour les âmes qui a poussé, tour à tour, le P. Jean à mettre la main à ses grands traités. Que l'on ne s'y trompe point, il ne prend pas la défense de quelques rares privilégiés, mais d'une foule de personnes pleines de bons désirs, qui risquent de s'émousser vite, si nul ne vient à leur secours. Dans le cœur embrasé de charité du grand contemplatif, le « *Misereor super turbam* » du Seigneur

(1) *Op. cit.*, p. 656.
(2) *Op. cit.*, p. 641.

Jésus trouve un admirable et fidèle écho : il écrira donc, car c'est tristesse « de voir beaucoup (muchas) d'ames ausquelles Dieu donne du talent et des graces pour passer plus avant... demeurer néantmoins dans une façon basse de traiter avec Dieu » (1). La cause en est ou leur ignorance ou l'absence de guides éclairés. Or :

« En telles occasions c'est une chose rude et penible quand une ame ne s'entend pas, et ne trouve personne qui l'entende. Car il arrivera que Dieu la mene par un tres haut chemin de contemplation obscure et d'aridité, où il luy semble estre perdüe, et qu'estant ainsi pleine d'obscurite, de travaux, de detresses, et de tentations, elle rencontrera de ces consolateurs de Iob, qui luy diront que c'est melancholie, desolation, ou quelque humeur, et que ce pourra estre quelque malice cachée, et que pour cela Dieu l'a ainsi delaissée... non contens de cecy, pensans que cela procedera des pechez, font que telles ames espluchent leurs vies passées et leurs font faire plusieurs confessions générales, et les crucifient de nouveau, n'entendans pas que ce n'est peut-estre le temps de cecy ny de cela... (2). »

Il suffirait de les consoler et de les encourager.

Son exquise bonté qui gagnait tous les cœurs se manifeste à tous les tournants de la vie spirituelle. Insiste-t-il avec sévérité sur l'indifférence nécessaire à l'égard des communications surnaturelles particulières, dont le Seigneur use envers les âmes, à cause des grandes pertes qui pourraient résulter de l'attache la plus légère à ces faveurs, il se hâtera de conclure : « néanmoins les pères spirituels ne leur en doivent montrer aucun degoust, ny les en detourner, ny les mespriser de telle sorte, que les ames se reserrent et n'osent plus les decouvrir... mais plustost il faut y proceder doucement et posément, les encourageant et enhardissant à les dire... (3) » La convic-

(1) *Op. cit.*, prologue, p. 68.
(2) *Op. cit.*, p. 68, 69.
(3) *Op. cit.*, p. 143.

tion profonde du Saint en l'art de la direction et sa très tendre sollicitude de père se manifestent à chaque page de ses traités. La Mère Thérèse avait vu juste, Notre-Seigneur avait « donné pour cela une grâce toute spéciale au Père Jean, et elle savait combien il était charitable ».

Observateur attentif et fin psychologue, il le fut aussi. Les premières pages de la *Noche*, consacrées aux imperfections des débutants, le marquent fort bien. Sur un ton simple et familier que relève parfois une légère pointe de malice, ce sont des portraits vivants qu'il nous trace. Voici d'abord les disciples dont la ferveur est entachée d'orgueil :

« Presumans fort d'eux-mesmes, ils ont coustume de proposer beaucoup, et de n'executer gueres... d'avoir des ravissemens en public, plustot qu'en secret... », puis, ceux enclins à l'avarice spirituelle : « Ils se chargent d'images et de croix tres curieuses et de prix, ils laissent tantost les unes pour prendre les autres, tantost ils troquent, changent et rechangent... Vous en verrez d'autres plus chargez d'Agnus-Dei et de Reliques, que des enfans de babioles. » Les irascibles « se fachent contre eux-mesmes d'une impatience non humble, quand ils se voyent imparfaicts : d'où vient qu'ils sont si impatiens qu'ils voudraient estre saincts en un jour ». Quant aux gourmands en matière de dévotion, « attirez et allechez du goust qu'ils trouvent là, ils se tuent de penitences, et d'autres se debilitent par des jeusnes, faisans plus que leur force ne permet, sans ordre, ny conseil d'autruy (1) ». Le Docteur mystique sait, on le voit, quitter les cimes pour fixer un regard perspicace et clairvoyant sur la pauvre nature humaine. Ses fines analyses ne le cèdent pas à celles de l'Évêque de Genève, et La Bruyère n'eût pas répudié des *Caractères* si spirituellement crayonnés.

(1) *Op. cit.*, *Obscure nuit de l'âme*, ch. II, III, V, VI, passim.

Mais il faut nous hâter. Aussi, sans nous étendre sur son éminente doctrine, sa grande expérience des âmes, ni même sur l'insigne sainteté qui le rendait promptement docile aux instincts supérieurs du divin Paraclet, à ceux entre autres de l'esprit de Conseil, ce don par excellence du confesseur et du directeur, disons seulement que ce faisceau convergent de qualités exceptionnelles communiquait à sa personne un rare ascendant moral. Le P. Jean *parlait comme ayant autorité*; l'on ne discutait guère avec lui. Ses paroles lumineuses s'imposaient aux esprits, sa douce suavité s'insinuait dans les cœurs. L'on croyait converser, nous assurent les témoins, en style de l'époque, « avec quelque courtisan céleste... un séraphin incarné... un flambeau allumé (1) ».

Regardons-le donc à l'œuvre dans son milieu.

## II. — Le Milieu

« Qui pourra, comme sainct Paul, se faire tout à tous pour les gaigner tous? (2) » Ce défi, jeté par le P. Jean au directeur qui se comporte envers l'âme — il a honte de le dire — « avec la jalousie qui se trouve entre les personnes mariées », l'un de ses fils spirituels semble avoir voulu le relever en faveur de son maître. Il nous le montre se faisant tout à tous, à Baeza et Grenade. Écoutons le P. Louis de Saint-Ange :

« La charité du serviteur de Dieu pour le prochain était très grande. Il retirait les uns de leurs vices, les corrigeant et leur imposant le respect rien qu'à les regarder. Chez ceux qui traitaient avec lui ou le considéraient, il allumait l'amour de

(1) *Procès Apostolique, Ségovie*, S. 49, f. 50. « Con algun cortesano del cielo... serafin encarnado... acha encendida... »

(2) *Op. cit.*, p. 655.

Dieu, les inclinant *avec suavité* vers la perfection ; il les secourait sans se fatiguer, assoiffé qu'il était du salut des âmes. Ce témoin le vit bien des fois importuné par des scrupuleux et des affligés qui lassaient les autres et que l'on refusait d'entendre ; mais le serviteur de Dieu, lui, les écoutait et les consolait sans se lasser et *avec tant de bonne grâce* que c'en était à bénir Dieu. Aux affligés, il communiquait force pour souffrir, et cette exhortation à souffrir courageusement lui était familière. Les malades, il les exhortait *avec beaucoup d'amour* et étant infirmier, ce témoin constata souvent son assiduité à les visiter et sa sollicitude à ne les laisser manquer de rien ; il les animait à supporter par amour les tourments, les souffrances de la maladie. Il délivrait ceux qu'accablaient les tentations, c'est ainsi qu'il vit des novices prêts à partir et à quitter l'habit consolés et affermis rien qu'à lui parler ; ce témoin en a fait l'expérience, car dans ses tentations il recourait souvent au serviteur de Dieu et se trouvait apaisé et soulagé. Bien que les novices fussent nombreux qui entrèrent avec ce témoin, lorsque le serviteur de Dieu était prélat à Grenade, pas un cependant ne quitta l'habit ; ils firent tous profession et persévérèrent dans l'Ordre où ils sont morts avec la réputation de très bons religieux, prêtres et convers, et des douze novices qu'ils étaient alors, il reste seul en vie avec un frère lai. Pour conclure, le serviteur de Dieu sans faire acception de personnes recevait, consolait, fortifiait, et réjouissait tous ceux qui recouraient à lui, religieux et séculiers qui étaient nombreux et de toutes qualités (1). »

Les réminiscences de *fray Luis* sont précieuses.

Si du haut de la colline solitaire où se dressait le couvent de « los Mártires », face aux murailles crénelées de l'Alhambra, le saint prieur aimait à contempler dans la nuit claire le ciel d'Andalousie ou la vaste plaine de la Véga librement épanouie à ses pieds, entre les deux sierras rudes et massives, son regard savait aussi s'en détourner pour envelopper de tendresse la royale cité de Grenade

(1) P.A., *Baeza*, S. 51, f. 50, dép. de Luis de San Angelo, 15 sept. 1627 ; c'est nous qui soulignons.

endormie toute proche dans l'ombre. Le salut de l'Apôtre aux chers fidèles de Corinthe jaillissait alors de son cœur sacerdotal : « Mon amour est avec vous tous en Jésus-Christ : *Caritas mea cum omnibus in Christo Jesu* » (I Cor. 16[23]). Sa compassion s'étendait aux pécheurs, « hommes pernicieux et de vie perdue », pour couvrir la multitude de leurs iniquités, aux malheureux torturés de scrupules, accablés d'afflictions, et aux pauvres malades pour les entendre et les consoler. Sa charité attirait de pieuses dames, une Ana de Peñalosa pour qui fut écrite en quinze jours l'exposition de la *Llama*, une Juana de Pedraça, sa pénitente durant huit ans et sa fidèle correspondante aussi qu'il appelait avec douceur « Hija mia en el Señor », puis des prêtres séculiers comme ce « maestro Juan Sanchez Mirano » descendant des conquistadors du royaume. Ne vient-il pas, quarante ans plus tard, nous parler avec émotion des exhortations du P. Jean entendues au confessionnal, et de ses paroles surtout « qui s'imprimaient dans le cœur »? (1)

Oui, dans le Christ Jésus, « *in Christo Jesu* », il aimait tous les chrétiens ses membres, sans acception de personnes.

L'universelle sollicitude du grand contemplatif n'excluait pas pourtant de légitimes préférences. Parmi ces précieux membres du Christ que sont les consacrés, le P. Jean fixait d'un regard de particulière dilection ses fils et ses filles du Carmel ; c'est à eux qu'il se savait envoyé tout d'abord. Pour s'en rendre bien compte, il faudrait pouvoir faire revivre ici les communautés qu'il fréquenta. Toutefois au couvent des Martyrs peut-être plus qu'ailleurs, il fut vraiment *le Père* de tous ses religieux.

Là vécurent dans son intimité les PP. Elisée des Mar-

(1) P. A., *Grenade*, vol. sans cote, f. 12, dép. de J. Sanchez Mirano.

tyrs, Jean l'Évangéliste, Louis de Saint-Ange, Balthasar de Jésus, et ce bon frère Gabriel qui, âgé de quatre-vingts ans, se souvient encore de la « si grande prudence, sainte affabilité et amour » du serviteur de Dieu. Elles dilataient et unissaient tous les cœurs. « Voyait-il un religieux triste et désemparé, il l'appelait aussitôt et l'emmenait avec lui, tantôt à la *huerta*, tantôt à la campagne; et si grande que fût sa peine, ce religieux revenait tout content et tout réconforté, désireux de supporter de grandes afflictions pour l'amour de Dieu Notre-Seigneur (1) ». Le P. Louis nous disait, il y a un instant, son ascendant sur les jeunes novices. Aussi avaient-ils tous, dans leurs bréviaires, « des petites feuilles où étaient peints et dessinés le Mont-Carmel et la montée, c'était là doctrine de grande perfection, élaborée et mise au point par le serviteur de Dieu... En outre, presque tous les religieux savaient par cœur la poésie de la Nuit Obscure, extraite de ses livres. Ils avaient coutume de la chanter fréquemment lors des récréations qui suivent les repas, ou bien à l'occasion d'autres délassements (2). »

L'influence bienfaisante du P. Jean s'étendait naturellement aux communautés de carmélites installées dans son voisinage. Nulle part, sans doute, elle n'a été plus profonde et plus durable : « la semaine où le serviteur de Dieu arrivait entendre les confessions ou recevoir les ouvertures de conscience, tout le monastère restait embrasé d'amour de Dieu, ce n'était que pénitences, désirs fervents d'éviter les plus légères imperfections, de devenir saintes... (3) » A Beas, Grenade, puis à Ségovie, il fut, dans la force du terme, le Père et le Maître de toute une génération d'âmes privilégiées. Avides de l'entendre par-

(1) *Ibid.*, f. 15, dép. de Gabriel de la M[e] de Dios.
(2) *Ibid.*, f. 13, dép. de José de la M[e] de Dios.
(3) P. A., *Ségovie*, S. 49, dép. de Alonso de la M[e] de Dios.

ler de Dieu, attentives à lui soumettre leurs difficultés intérieures, dociles à suivre ses conseils, elles ne tarissent pas d'éloges à son sujet. Que de fois, après avoir écouté quelque *platica* à la grille du parloir, ses filles ont murmuré d'un air pénétré : « Notre Père est un saint ! » Elles ne s'illusionnaient pas. Le serviteur de Dieu « ne faisait pas distinction de personnes, regardant uniquement à la nécessité spirituelle où il voyait l'âme. Il ne considérait pas si elle était novice, professe du voile blanc, ou choriste... en deux mots, il pénétrait les cœurs... (1) »

A Beas, où il arrive en automne 1578, peu après sa sortie du cachot de Tolède, la Mère Anne de Jésus gouvernait une fervente communauté. Parmi les Sœurs se trouvaient les pieuses fondatrices Catherine et Marie de Jésus, Madeleine du Saint-Esprit qui recopia plusieurs fois de sa main le petit cahier où le Saint avait écrit lui-même, en sa prison, la majeure partie des strophes du *Cantique*, Catherine de Saint-Albert dont il disait : « C'est un jardin fleuri, le parterre embaumé de Jésus, c'est un ciel, un paradis où il repose (2) », Françoise de la Mère de Dieu, Eléonore-Baptiste de Jésus favorisée à l'heure de sa mort d'un concert angélique, d'autres encore. L'impression fut profonde.

« Dès la première vue (raconte Marie de Jésus), il attira mon âme. Depuis quelques années déjà, je souffrais de grandes peines spirituelles envoyées de Dieu, et cela sans aucun soulagement, parce qu'elles n'étaient pas comprises des confesseurs. Mon père Jean de la Croix gagna si bien ma confiance que sans retard je me confessai à sa Révérence, et lui ouvris mon âme. Il me comprit aussitôt, m'assura dans ma voie et m'anima à

(1) *Procès informatif, Ubeda*, S. 47, f. 107, dép. de Agustina de San José.

(2) *Reforma*, t. III, lib. X, cap. XX, n° 5 : « El huerto florido, es jardin oloroso de Jesús, es cielo, es paraíso donde descansa... ».

supporter ce qui me restait encore à souffrir. Je me conduisis d'après ses conseils tant qu'il vécut. Lorsqu'il était absent, je lui faisais connaître par lettres mes besoins spirituels. A peine y avait-il répondu que mes difficultés s'évanouissaient. Il m'appelait : « *Ma fille Marie* ». De mon côté je me faisais gloire d'avoir un tel père, et j'espère qu'il veut bien l'être pour moi dans le ciel (1). »

Quant à Catherine de Saint-Albert, c'était un vrai plaisir de voir « comment lors des entretiens du saint, pénétrant intellectuellement et spirituellement ce qu'il disait, elle s'enflammait à mesure en Dieu d'un grand feu intérieur. Elle avait d'ailleurs grand soin d'écrire lorsqu'il donnait une instruction, ou qu'il conversait, si bien qu'elle réussit à en faire un petit livre de deux doigts d'épaisseur; elle ne s'en séparait jamais. Avait-elle quelque travail à faire, elle le plaçait devant elle de manière à pouvoir lire en même temps, et souvent elle entrait en si profonde oraison qu'elle poussait de grands soupirs mêlés de paroles d'amour à Notre-Seigneur, et demeurait suspendue » (2). Notons en passant ce grand don qu'avait le P. Jean de recueillir les âmes, non seulement par ses paroles, mais par ses écrits : lettres, poésies, traités spituels.

A Grenade, nous retrouvons la même atmosphère. Anne de Jésus y séjourne de 1582 à 1586, laissant derrière elle une lignée de grandes moniales : Isabelle de l'Incarnation, Catherine du Saint-Esprit, Marie de la Croix, Augustine de Saint-Joseph, Mariane de Jésus, etc.

En moins d'une demi-heure de marche paisible, le prieur de « los Mártires » descendait de sa solitude, et atteignait la maison du Grand Capitaine. Là comme ail-

(1) B.N.M., ms. 12738, traduction citée d'après *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, t. IV, p. 296, 297.

(2) P.A., *Ubeda*, S. 46, f. 409, dép. de Anna de la M[e] de Dios.

leurs, « s'agissait-il de parler de Dieu, il était inépuisable ». Il employait beaucoup de temps à instruire les religieuses, soit en commun, soit en particulier, et non seulement il les confessait, les consolait, et les animait à la perfection, mais il leur communiquait ses écrits et ses poésies. Il en faisait l'exposition d'une manière très élevée et très claire à la fois; pour les enflammer en l'amour de Dieu, il rédigeait aussi volontiers des petits billets que les Sœurs gardaient ensuite dans leurs bréviaires. Marie de la Croix, qui nous rapporte ces divers détails, répète avec insistance qu'il *leur consacrait beaucoup de temps*.

Voici d'ailleurs un menu fait qui montrera la pieuse liberté qui présidait à ces colloques à la grille du parloir : « Un jour que les religieuses avaient avec le saint frère Jean de la Croix un entretien fort élevé et qui, comme toujours, roulait sur Dieu, une Sœur vint à réciter certaine strophe; elle n'était que d'inspiration humaine cependant, et voici sa mesure :

Pour toute la beauté
jamais ne me perdrai
sauf pour un ne sais quoi
qui par hasard se trouve.

Le Saint en saisit quelque chose et dit : « Que récitez-vous là? Veuillez le répéter. » La Sœur le fit aussitôt, et le Saint, retenant la strophe par cœur, composa sur elle « quelques couplets très bien tournés et remplis du pur amour de Dieu » (1).

Le don qu'il avait de lire dans les consciences augmentait son crédit : Augustine de Saint-Joseph, étant alors novice, souffrait d'une grande peine intérieure; elle ne s'en ouvrit à personne si ce n'est à Dieu. Or voici que le

(1) P. A., *Ubeda*, S. 46, f. 392, dép. de Maria de la Cruz.

P. Jean, arrivant au monastère, prie la Mère Maîtresse des novices de lui appeler la Sœur Augustine. Le Saint, prenant aussitôt la parole, lui dit : « Ma fille, ne soyez pas en peine de cette affliction; cela n'est rien, et tout se passera bien. » La petite novice resta perplexe, se demandant si les choses tourneraient bien ou mal, et tout se termina bien comme l'avait dit le saint Père; elle en fut dans l'admiration (1).

A Grenade encore, la Mère Mariane de Jésus, l'une des premières professes, était harcelée par une tentation qui la jetait dans l'abattement; elle vint se confesser au P. Jean, et, comme elle achevait, il lui enjoignit de renouveler ses trois vœux comme au jour de sa profession; elle le fit entre ses mains, et jamais depuis, cette tentation ne revint la troubler (2).

Si surnaturel que fût toujours notre Saint, il tempérait volontiers sa gravité d'un sourire; la suavité de sa conversation n'excluait pas une légère pointe de malice. A Marie de la Croix qui veut savoir pourquoi il célèbre si souvent la messe votive de la sainte Trinité, il riposte : « En vérité, je la tiens pour le plus grand saint du ciel. »

Terminons donc cette excursion, bien sommaire pourtant, dans les milieux carmélitains, sur un sourire du Docteur mystique : Nous sommes à San José de Ségovie. Les anciennes Mères se souviennent encore du 19 mars 1574 où le P. Jean de la Croix célébra la messe de fondation en présence de la bienheureuse Mère Thérèse, édifiant beaucoup par son attitude vénérable, « que era como de un hermitano santo » (3). Le saint ermite d'antan est maintenant prieur de Ségovie, premier définiteur, et naturellement le Père spirituel aimé et vénéré de la com-

(1) *Baeza*, I.O., S. 47, f. 107, dép. de Agustina de San José.
(2) I.O., *Baeza*, S. 47, f. 105, dép. de Maria de la M[e] de Dios.
(3) P.A., *Ségovie*, S. 49, f. 99, dép. de Maria de la Encarnación.

munauté des carmélites. Parmi elles se trouve une véritable enfant, Isabelle de Jésus; elle peut avoir treize ans. « Le Père Jean surnaturellement instruit des divines complaisances à son égard, l'aimait *ternisimamente* (très tendrement), et se récréait de parler avec elle à cause de sa pureté et de sa simplicité. Un jour, il lui demanda si elle l'aimait beaucoup. Croyant renchérir beaucoup sur l'extrême affection qu'il lui portait, l'enfant répondit : « Moi, Notre Père, c'est *fingidisimamente* (très hypocritement), que j'aime Votre Révérence ». Le saint se mit à rire et riposta : « Ainsi, ma fille, c'est *fingidisimamente* que vous m'aimez? » — « Oui, Notre Père ». — « Eh bien! moi, reprit le Saint, je vous aime beaucoup parce que vous êtes prédestinée (1). »

### III. — Les moyens d'action

Il est à peine besoin de noter que c'est au confessionnal d'abord, puis en des colloques intimes, que saint Jean de la Croix éclairait, consolait, fortifiait les âmes. *Il leur consacrait beaucoup de temps.* Mais en outre, il déployait une véritable ingéniosité pour les stimuler et les entraîner. Poète et grand poète, il cherche instinctivement à traduire son expérience mystique en des pièces de vers dont le lyrisme ardent « efface toute poésie profane » (2). Or, voici que ces strophes, élaborées en la solitude, sous l'influence d'une haute lumière d'amour contemplatif, l'aideront bientôt à éveiller chez ses disciples

(1) *Brève notice* de la vie de la Mère Isabelle de Jésus (Contreras) gracieusement fournie par la T.R.M. Prieure des carmélites de Ségovie.

(2) Melendez y Pelayo, Discours à l'*Académie royale* de Madrid, 6 mai 1881. Passage cité par Hoornaert, *la Montée du Carmel*, traduction nouvelle, t. I, p. XXIV.

les aspirations décisives, les héroïques élans vers la sainteté, avant même d'avoir servi de base et de cadre à ses immortels traités. D'aventure, tel couplet fournira le thème délicat d'une expérience individuelle : lors d'une visite à Beas, il interroge la Sœur Françoise sur son oraison : elle déclare y être occupée de la beauté et de la grandeur de Dieu. Satisfait, joyeux même de pareille réponse, le P. Jean lui apporte, au voyage suivant, la strophe « *Gocémonos, Amado* ».

> Réjouissons-nous, Aimé,
> et allons nous voir nous-mêmes en ta beauté
> sur le mont et sur la colline,
> là où sourd l'eau pure
> entrons plus avant dans l'épaisseur. (1)

Sainte Thérèse, on s'en souvient, le nommait, sur un ton d'affectueuse familiarité, « mi Senequita : mon petit Sénèque ». Il aimait et utilisait en effet les courtes sentences, les avis spirituels qui, en style lapidaire, se gravent aisément dans la mémoire. Dessinateur à ses heures, il lui arriva d'ébaucher, non sans succès, l'image de Notre-Seigneur crucifié. Elle inspirait plus de dévotion que n'importe quelle œuvre d'art (2). Il traça de sa main pour chacune des carmélites de Beas le fameux *monteçico* figurant dans ses grandes lignes la doctrine de la Montée du Carmel, simple schéma d'ailleurs, dont la facture primitive reste étrangère aux fioritures du croquis vulgarisé par les éditions de ses œuvres. Inséré pieusement, là aussi, dans les bréviaires, il y devient un pittoresque

(1) Cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 200 et 214. La carmélite n'y est pas nommée, mais d'après la référence au ms. 12738 de la B.N.M. il est facile de l'identifier; cette relation datée de Beas, 4 nov. 1629, est celle de Francisca de la M[e] de Dios. Voir Serrano y Sanz, *Apuntas*, t. II, n° 68.

(2) Sainte Thérèse, *Fondations*, ch. XIV, p. 189.

mémento, en même temps qu'un stimulant à la vaillance (1).

On le voit, toutes les ressources d'un tempérament inventif sont mises au service du métier, au service de son art.

Il est un point qui mérite d'être mis davantage en relief. Saint Jean de la Croix a-t-il fait de la direction par lettre, et dans quelle mesure? La réponse à cette question offre plus qu'un intérêt biographique. L'autorité du Docteur mystique donne à ses méthodes une portée universelle.

Mais, dira-t-on, la question ne se pose guère alors que la littérature ecclésiastique s'honore de posséder tant de collections épistolaires de cette catégorie précisément. Qui ne connaît les lettres de direction d'un François de Sales, d'un Bossuet, d'un Lallemant? Et bien avant eux, le rude solitaire de Bethléem, saint Jérôme, n'avait-il pas ouvert la voie par son active correspondance avec les plus illustres familiers de l'Aventin? Ce sont là témoignages de docteurs, de saints, d'évêques, de religieux. Pourtant il n'est pas rare d'entendre dire à des personnes graves : « Oh! les lettres de direction...! » Et pareille interjection sur leurs lèvres a bien l'allure d'une exécution sommaire. Saint Jean de la Croix, apôtre de la solitude, ennemi-né des plus subtiles recherches de l'amour-propre, adversaire imperturbable des superfluités dont s'embarrassent beaucoup de spirituels, saint Jean de la Croix apporte-t-il une note à part dans ce concert d'autorités?

Un examen hâtif peut suggérer une réponse affirmative. De ses vingt-trois années d'apostolat auprès des âmes

(1) P.A., *Ubeda*, S.46, f.407, dép. de Anna de la M[e] de Dios, 8 mars 1628 : « Como lo dice en el monte de la perfecion que hiço y le escrivio en el mismo convento de beas dando de su letra a cada religiosa uno para el brebiario... ». Cf. aussi E.C., t. I, p. 26.

il nous reste exactement vingt lettres et quelques fragments : ce qui est assurément fort peu. Mais la précipitation est mauvaise conseillère. Tout bien pesé, il faut au contraire déclarer sans ambages que le P. Jean de la Croix a largement usé des lettres de direction. Celles qui nous sont parvenues ne sont vraiment que des épaves. Selon une expression vive mais juste, nous sommes en face d'une « correspondance dévastée (1) ». Dès 1914, le P. Gerardo signalait comme très important le nombre des lettres perdues, il en rappelait la cause principale : l'odieuse information menée contre le Saint au soir de sa vie, dans les monastères andalous. Elle ne tendait à rien moins qu'à le faire expulser de la Réforme comme indigne (2). La crainte inspirée par le Visiteur fut telle que les moniales en vinrent à détruire portraits, lettres, cahiers spirituels de leur Père. A Grenade, la Sœur Augustine de Saint-Joseph assure en avoir brûlé un plein petit sac (3).

A cette explication négative, ajoutons quelques facteurs positifs. Vingt lettres ont échappé à la débâcle, et c'est peu, disions-nous. Oui, mais sur ce nombre, dix-neuf sont des lettres de direction, ce qui est déjà suggestif. L'une d'elles, adressée à Juana de Pedraça, fait allusion à une correspondance suivie ; nous trouvons des mentions analogues dans plusieurs autres. Le passage cité plus haut de la notice écrite en 1602 par Marie de Jésus est très significatif : « Je me conduisis *d'après ses conseils* tant qu'il vécut. Lorsqu'il était absent, je lui faisais connaître *par lettres* mes besoins spirituels. A peine y avait-il *répondu* que mes difficultés s'évanouissaient. » La biographie manuscrite de Alonso de la Me de Dios a permis au

(1) J. Baruzi, *op. cit.*, p. 199.
(2) E. C., t. III, p. 77.
(3) B. N. M., ms. 8568, f. 445.

P. Gerardo de préciser l'existence d'un certain nombre d'autres missives dont les destinataires sont encore la plupart des disciples du Saint. Si l'on vient maintenant à feuilleter même rapidement les procès de béatification, les témoignages se multiplient. Glanons-en quelques-uns :

Marie de la Mère de Dieu, professe de Grenade, nous apprend que les lettres du serviteur de Dieu avaient pour toucher l'âme même efficacité que ses paroles. Elle en a fait l'expérience. « Lorsque le saint père s'absentait, ses lettres lui faisaient le même effet que ses entretiens, et si parfois elle se sentait désolée, impuissante à se recueillir en oraison, elle prenait une de ses lettres, la lisait, et se trouvait tout autre... (1) » Dans une deuxième déposition elle parle de plusieurs lettres échangées entre les moniales de Grenade et le P. Jean, lorsqu'il était à la Peñuela (2). Il n'y séjourna pourtant que quelques semaines. Ces lettres ne traitaient que des besoins de leurs âmes et autres matières spirituelles. Même écho sur les lèvres de Catherine du Saint-Esprit et d'Augustine de Saint-Joseph.

Un futur chanoine de Malaga, le Dr Clément d'Espinosa, relate au sujet des écrits qu'étant encore *présenté* de la sainte église d'Almeira, il reçut du serviteur de Dieu une lettre pleine de doctrine et d'avis salutaires, écrite d'Avila. Non seulement, ajoute-t-il, l'on y donnait d'utiles conseils, mais l'on y promettait le secours des prières (3).

Juana de Pedraça assure qu'il lui arriva, lors des absen-

(1) I.O., *Baeza*, S. 47, f. 106, dép. de Maria de la Me de Dios, 21 février 1617. Elle prit part à la fondation de Baeza, puis revint à Grenade.

(2) P.A., *Grenade*, sans cote, f. 18, même témoin, 1er octobre 1627.

(3) P.A., *Malaga*, S. 48, f. 73, dép. de Clemente d'Espinosa, 26 janv. 1628.

ces de son confesseur, de lui soumettre par lettre ses perplexités; avant même qu'il l'eût reçue, la réponse arrivait avec les directions appropriées (1).

La Mère Elvire de Saint-Ange parle aussi longuement de deux lettres importantes qu'elle conserva très longtemps : l'une avait été adressée à Marie de l'Incarnation, qui fut tour à tour prieure de Ségovie et de Medina del Campo; elle traitait de l'obéissance, de la charité à l'égard de Dieu et du prochain, de l'oraison, de la connaissance de soi-même, etc. La seconde, datée de la Peñuela, disait entre autres choses à la destinataire, religieuse aussi de Medina : « Aimez beaucoup ceux qui ne vous aiment pas et vous contrecarrent, parce qu'ainsi l'amour naît dans le cœur qui en était privé. Dieu en agit ainsi avec nous : Il nous aime afin que nous l'aimions en raison de l'amour qu'Il nous porte... (2) »

Ni l'une ni l'autre de ces lettres ne peuvent être confondues avec le simple mot envoyé à la même Mère Marie de l'Incarnation, de Madrid, le 6 juillet 1591, où sous une forme plus brève nous retrouvons la même admirable pensée : « Là où il n'y a pas d'amour, mettez de l'amour et il en sortira de l'amour (3). »

Le fait nous paraît donc solidement établi, saint Jean de la Croix a largement usé des lettres de direction.

Une rapide analyse de sa correspondance mettrait en relief la variété des destinataires, la cordiale simplicité du ton, l'élévation de la doctrine, et aussi l'importance très variable de ses lettres, depuis le court billet, jusqu'au petit traité de vie intérieure. A défaut de cette analyse,

(1) P.A., *Grenade*, sans cote, f. 2, dép. de Juana de Predraça, 22 sept. 1627.

(2) I.O., *Medina del Campo*, sans cote, f. 15, dép. de Elvira de San Angelo, 20 nov. 1614.

(3) E.C., t. III, p. 106, Carta á la M[e] Maria de l'Encarnación.

citons du moins un passage caractéristique de la parfaite sobriété avec laquelle le Maître en réglait l'exercice et de la discrète réserve qu'il conseillait à ses plus chères disciples. De Grenade, il écrivait en effet, le 22 novembre 1587, aux carmélites de Beas :

« Jésus, Marie soient en vos âmes, mes filles dans le Christ. J'ai été grandement consolé par votre lettre : Notre Seigneur vous en récompense. Si je ne vous ai point écrit, ce n'a pas été faute d'affection, car véritablement je désire votre plus grand bien, mais parce que je jugeais qu'il y avait assez de choses dites et écrites pour opérer ce qui est nécessaire : car ce qui manque (s'il manque quelque chose) ce n'est pas d'écrire ou de parler, en quoi l'on excède ordinairement, mais bien de se taire et d'agir. En outre, parler distrait; se taire, agir recueille et fortifie l'esprit; c'est pourquoi dès qu'une personne a compris ce qu'on lui a dit pour son avancement, elle n'a pas davantage besoin d'entendre et de parler, mais de le mettre à exécution en silence, avec diligence, humilité, charité, et mépris de soi-même, sans incontinent s'enquérir de choses nouvelles, ce qui ne sert qu'à satisfaire l'appétit dans les choses extérieures, et encore sans succès, à laisser l'esprit débile, vide et sans vigueur intérieure... »

Le conseil, certes, est marqué au coin de la sagesse; d'autre part, comme nous comprenons et excusons la filiale insistance des Sœurs de Beas qui nous a valu, non seulement cette lettre et cet avis, mais tant d'autres précieux documents sur la vie spirituelle, à commencer par l'Exposition du Cantique. C'est à la grille de cet humble monastère construit, comme le village lui-même, sur les ondulations qui prolongent la Sierra Morena, que le P. Jean préluda par des commentaires oraux à son œuvre immortelle.

*
* *

Après avoir très brièvement esquissé la silhouette et la carrière du Directeur, signalé ses dons de nature et de

grâce, le milieu qui en bénéficia, ses moyens d'action, il sera plus facile de marquer en guise de conclusion quelques caractères de sa direction : *la rare élévation d'abord.* Sans rebuter personne, sans donner dans le moindre ésotérisme, car le Christ est mort pour tous, saint Jean de la Croix se savait, en fait, appelé par sa vocation de déchaux à éclairer et à guider surtout les âmes contemplatives. Au prologue de la *Montée* il déclare expressément : « ... mon principal dessein n'est point de parler à tous, mais à quelques personnes de notre Sacrée Religion des primitifs du Mont Carmel, tant religieux que religieuses qui me l'ont demandé... (2) » Des réserves analogues se trouvent en tête du *Cantique* et de la *Vive Flamme.* Son but pourrait se formuler ainsi : MENER LES CONTEMPLATIFS A LA PLUS HAUTE UNION PAR LE CHEMIN LE PLUS DIRECT. Sa devise : HAUT ET VITE. Après l'Apôtre, quoiqu'en un autre sens, il redit : « *Ad destinatum persequor* : Je cours droit au but. » Il ne s'arrête donc pas aux rudiments; en parle-t-il, c'est comme en passant et toujours d'un point de vue supérieur.

L'obscure nuit de la Foi étant le chemin normal de l'union mystique devient vraiment le nœud de sa doctrine. Parallèlement, sa sollicitude sacerdotale s'adresse de préférence aux âmes d'élite pour leur en faciliter l'accès ou bien se penche, pour les encourager, sur les membres privilégiés du Christ qui la traversent, achevant ainsi en eux, de façon éminente et secrète, ce qui manque à la divine Passion.

Inflexible dans les principes, habituellement ferme dans leur application, le P. Jean sait pourtant *allier la douceur à la virilité.* S'il prêche sans défaillance l'abné-

(1) E. C., t. III, p. 84, carta á las religiosas de Beas.
(2) E. C., t. II, p. 33.

gation totale (1), une très haute solitude, le dénuement absolu, le délaissement en Dieu, bref, l'anéantissement spirituel complet à l'intérieur et à l'extérieur, il ne se lasse pas non plus d'en découvrir le terme bienheureux. Éclairer de pauvres intelligences qu'enveloppe un voile épais et ténébreux, fortifier des volontés en désarroi, consoler des cœurs souffrants jusqu'à l'agonie, sous l'emprise de l'Éternel Amour occupé à les purifier rudement, voilà son office préféré. C'est pour cela, d'ailleurs, qu'il leur « consacrait beaucoup de temps », nous l'avons déjà dit. Sous la dépendance du Saint-Esprit dont il n'est qu'un médiocre instrument, mais l'instrument tout de même, le maître spirituel ne doit-il pas, en effet, essayer de surprendre le travail de la grâce jusque dans ses moindres nuances, de discerner aussi les plus subtiles réactions de la nature capables de l'enrayer ? Tâche difficile qui réclame beaucoup de patience, de circonspection, de doigté. Les paroles du P. Jean de la Croix étaient, à leur manière, de délicats onguents qui adoucissaient l'âme, et non des coups de masse pour troubler son silence, la faire gémir et peiner davantage. Docile toujours aux instincts du divin Paraclet, il sait être sublime et condescendant, énergique et doux, logique et souple à la fois.

Oui, « saint Jean fore plus profondément que les autres le tréfonds du début mystique » ; oui encore, « il marche droit devant lui ». Mais ceux qui l'ont vu de leurs yeux,

(1) Rappelons les faits bien connus, mais caractéristiques de sa manière. Ayant entendu dire à sainte Thérèse qu'elle aimait beaucoup les grandes hosties, il divise, au moment de la communier, celle qui se présente. Cette mortification précéda de quelques jours à peine pour Thérèse la grâce du mariage spirituel. A Grenade, au temps où il rédige pour Anne de Jésus l'Exposition du Cantique, il n'hésite pas à la priver quelques jours de la sainte Communion pour éprouver son obéissance... etc.

entendu de leurs oreilles, ses disciples et familiers, n'ont pas souvenir de l'avoir jamais aperçu « au bout de la route, terrible et sanglant, et les yeux secs » (1). S'il a passé parmi eux comme un être de vaillance et de force, sa force et sa vaillance étaient adoucies dans le Christ. Appuyé sur la Croix qu'il offre à ses enfants comme « unique bâton de voyage », il demeure le fils privilégié de la Vierge clémente :

Peu d'années après sa mort, il fut donné à plusieurs de ses intimes d'admirer, en la parcelle de chair que gardait pieusement François de Yepès, une apparition singulière : Notre-Dame la Vierge Marie vêtue de l'habit du Carmel, le visage souriant, les yeux noirs, une couronne sur la tête, tenait en ses bras, du côté droit, l'Enfant Jésus ; aux pieds de la Vierge, *dans son ombre*, se voyait nettement le vénérable Père frère Jean de la Croix, en habit de déchaussé. Le front incliné, il paraissait adorer, en sa contemplation profonde, l'Enfant et la Mère qui le regardaient avec beaucoup d'amour et de joie.

Comme la Vertu du Très-Haut a couvert Marie de son ombre, ainsi, dirons-nous, en transposant un admirable passage de la *Llama*, cette Mère et Reine du Carmel a enveloppé le premier déchaussé de son ombre, afin que *dans cette ombre* claire, ardente et douce, il apprît d'Elle pour l'enseigner aux âmes cette secrète et très haute science d'amour que l'on nomme, je crois, Théologie mystique.

Il nous plaît de donner ce sens allégorique au grand miracle de ses reliques.

Fr. Louis de la Trinité, O.C.D.

(1) Cf. Huysmans, *En Route*, p. 110, 111.

# Décret de S. S. Pie XI

du 24 août 1926

**déclarant saint Jean de la Croix Docteur de l'Église Universelle**

—

(*Extraits*)

—

« ... Il composa des écrits, que l'on dirait inspirés d'en-haut, tant il y témoigne de clairvoyance dans l'étude des charismes divins, indiquant aux âmes la voie de la perfection. Quelque ardues, quelque voilées de mystère que puissent paraître *La Montée du Carmel*, *La nuit obscure*, *La vive flamme d'amour*, y compris plusieurs autres de ses œuvres, ainsi que ses Lettres, elles révèlent néanmoins une spiritualité si substantielle et une si excellente méthode d'adaptation à l'intelligence du lecteur, que leur ensemble mérite d'être regardé comme le code et le guide de l'âme fidèle en marche vers une plus haute perfection de vie. La bulle de canonisation affirme donc avec raison que Jean de la Croix écrivit « des livres sur la théologie mystique remplis d'une sagesse toute céleste » : jugement par lui-même fort appréciable, mais dont le verdict presque unanime de la postérité a encore accentué la valeur.

« Après la mort de Jean, survenue en l'an de grâce 1591, son autorité dans le domaine mystique progressa si bien avec le temps que depuis lors les auteurs écrivant sur cette science sacrée, voire les saints personnages, n'ont jamais

cessé ni de le reconnaître expérimentalement pour un maître en matière de sainteté et de piété, ni de puiser en sa doctrine et ses écrits, comme à une source très pure du sentiment chrétien et de l'esprit de l'Église, les principes de leurs traités de spiritualité...

« ... Et donc, par la teneur des présentes Lettres, de science certaine et après mûre délibération, dans la plénitude de l'autorité apostolique, Nous constituons et déclarons le saint confesseur Jean de la Croix docteur de l'Église universelle... »

## Abrégé de toute la doctrine mystique de saint Jean de la Croix (1)

Toute la pensée du nouveau Docteur de l'Église se trouve dans ces pages, dont le but est de faciliter la lecture et l'intelligence d'une des plus grandes œuvres mystiques de tous les temps. Le R. P. Ubald d'Alençon écrivait dans la *Revue sacerdotale* (décembre 1925) :

« C'est une très heureuse idée d'avoir édité en un petit volume portatif toute la pensée de saint Jean de la Croix... C'est le moyen de mettre à la portée des contemplatifs sa doctrine sûre, prudente et sanctificatrice...

« Ce livre substantiel, souligné aux bons endroits, enrichi de titres et de sous-titres, servira splendidement aux prêtres qui veulent se tenir à la hauteur de leur noble tâche sacerdotale en leur inculquant la bonne doctrine... On peut en toute confiance user de cet *Abrégé*. La doctrine du Maître est là, et c'est la doctrine de l'Église. »

(1) Par le R. P. Ch. H. En vente à la librairie Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris-VI[e]. Prix : 4 fr. 50.

*Avec la permission des Supérieurs.*
Imprimatur : † Augustinus, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne)